CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XII MADRID - GRANADA. 1947 FASC. 1

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE

ا	(nada)	ز	z	ك	k	
آ	ā'	س	s	ل	l	
ب	b	ش	š	م	m	
ت	t	ص	ṣ	ن	n	
ث	ṯ	ض	ḍ	ه	h	
ج	ŷ	ط	ṭ	و	w	
ح	ḥ	ظ	ẓ	ي	y	
خ	j	ع	'	ة	a	[estado absoluto]
د	d	غ	g	ة	at	[estado constructō]
ذ	ḏ	ف	f			
ر	r	ق	q			

Vocales breves: ـَ a; ـِ i; ـُ u.

Vocales largas: اـَ ā; يـِ ī; وـُ ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Ídem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN HEBREA

א	(nada)	ז	z	מ	m	ק	q
ב	b	ח	ḥ	נ	n	ר	r
ג	g, gu	ט	ṭ	ס	s	ש	š
ד	d	י	y	ע	'	ת	t
ה	h	כ	k	פ	f o p		
ו	w	ל	l	צ	s		

Vocales: a, e, i, o, u.

Chevás iniciales o móviles o compuestos: ă, ĕ, ŏ.

Letras א, ה, י, ו, de prolongación = nada.

Artículo, junto con el nombre, v. gr., Hacohén, Haleví.

Los nombres bíblicos y vivos se transcribirán según la grafía usual: Moisés, Isaac, Jacob.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XII

1947

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

PRINTED IN SPAIN

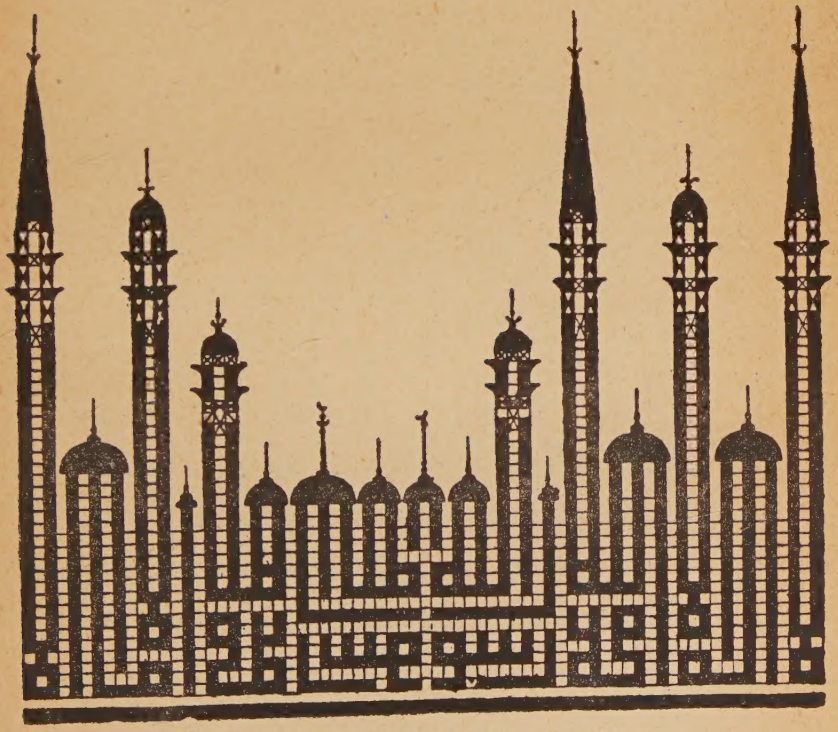
Madrid. — Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. — Teléfono 215620.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XII



MADRID-GRANADA. 1947

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:
Ángel González Palencia.

DIRECTOR DE LA REVISTA:
Emilio García Gómez.

REDACTORES:
Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:
Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO, S. I. (MANUEL), Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo 295

AL-AṢĪL (NĀŶĪ), La ciudad de al-Muᶜtaṣim en al-Qāṭūl. Exploración y resultados. (Traducción de Emilio García Gómez) 339

† ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šāḏilíes y alumbrados. Parte 3ª (conclusión): El ideario espiritual de la escuel šāḏilī. [Materiales preparatorios] .. 1

— Šāḏilíes y alumbrados. Parte 4ª: La oración y sus efectos místicos según el ideario šāḏilī 245

CRUZ HERNÁNDEZ (MIGUEL), Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena 97

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), véase MENÉNDEZ PIDAL.

— Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya 267

G. P. (A.), Correspondencia entre Menéndez y Pelayo y Asín 391

LACARRA (JOSÉ MARÍA), La conquista de Zaragoza por Alfonso I (18 diciembre 1118) 65

MENÉNDEZ PIDAL (R.), Y GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas 27

MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ Mª), Tres instrumentos astronómicos árabes de los museos de Tetuán y Madrid 49

NYKL (A. R.), Algo nuevo sobre Ibn Quzmān. (Traducción de José Vázquez Ruiz) 123

RICARD (ROBERT), Un documento portugués de 1541 sobre las fortificaciones de Ceuta 43

SECO DE LUCENA (LUIS), La sultana madre de Boabdil 359

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XX Y XXI

BERMÚDEZ PAREJA (JESÚS), Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena, en Granada 161

GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), La inscripción de la pila árabe de Santander .. 155

GÓMEZ-MORENO (MANUEL), Baño de la judería en Baza 151

OCAÑA JIMÉNEZ (M.), La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas de Sevilla 145
TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Los adarves de las ciudades hispanomusulmanas 437
— Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas 437
T. B. (L.), La portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba 127
— Ajimeces 415
— De algunas tradiciones hispanomusulmanas en la arquitectura popular española 427

VARIEDADES

LACARRA (JOSÉ MARÍA), Santa María de Ujué 484
MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos numismáticos musulmanes 481
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ Mª), Sobre la valoración de la ciencia arábigo-española de fines del siglo X y principios del XI 199
— «Gafināt = ganivet, gavinet» 213
SECO DE LUCENA (LUIS), El baño del Šawṭār en Granada 211

LIBROS Y REVISTAS

ABDUL HAMID (K.), *Ibn Maskawaih. A Study of his al-Fauz al-asghar* (Manuel Alonso, S. I.) 224
BUSSI (E.), *Principi di diritto musulmano* (E. L.) 225
COLIN (G. S.), *Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l'Égypte au XVe siècle* (Emilio García Gómez) 227
IBN BASSĀM AL-ŠANTARĪNĪ, *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*, Parte 4ª, vol. 1º (Emilio García Gómez) 232
GÓMEZ-MORENO (MANUEL), *El panteón real de las Huelgas de Burgos* (L. T. B.) 238
MORENO (MARTINO MARIO), *Mistica musulmana e mistica indiana* (E. L.). 220
NYKL (A. R.), *Arabic Inscriptions in Portugal* (M. Ocaña Jiménez) 236
— *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours* (Emilio García Gómez) 487
OCAÑA JIMÉNEZ (MANUEL), *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, fundamentadas en nuevas fórmulas de coordinación y compulsa* (Emilio García Gómez) 215

RODRÍGUEZ-MOÑINO (A.), *Fray Diego de Mérida, jerónimo de Guadalupe: Viaje a Oriente (1512)* (Emilio García Gómez)..... 229
SAUVAGET (J.), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Eléments de bibliographie* (Emilio García Gómez)..... 217
SWEETMANN (J. WINDROW), *Islam and Christian Theology*, Part One, vol. I (Manuel Alonso, S. I.)..... 219
Un itinerario del siglo XVI destinado a los moriscos españoles (Emilio García Gómez)..... 229

NOTICIAS

Viaje científico por el Oriente Medio de los señores García Gómez y Gámir Sandoval..... 243
Doctorado en Filología Semítica del P. Luciano Rubio Calzón, O. S. A... 243
Conferencias sobre cultura y derecho musulmán en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid..... 244
Constitución en Istanbul de la «Société Internationale d'Études Orientales». 503
XXI[a] Reunión de la «Union Académique Internationale» en Holanda.... 503
Conferencia en Madrid del profesor de la Sorbona M. E. Lambert..... 504
Fallecimiento del administrador de la Alhambra don Joaquín Torrente... 504
Viaje científico a Portugal del señor García Gómez..... 504
Reunión en Nápoles de un «Convegno di Studi sull'Africa»..... 505

LÁMINAS

1. Faz y dorso del astrolabio del museo de Tetuán..... 52
2. Láminas del astrolabio de Tetuán para las latitudes de Salé y Mequínez, para todas las latitudes y para un lugar que no tenga latitud. 53
3. Faz y dorso del cuadrante del museo de Tetuán..... 60
4. Faz y dorso del cuadrante del Museo Arqueológico de Madrid..... 61
5. Córdoba. Mezquita mayor. Portada de San Esteban (siglos VIII y IX). 128
6. Espalato (Dalmacia). Palacio de Diocleciano. Puerta áurea (años 303-305)..... 129
7. Sbeitla (Túnez). Puerta del Capitolio, construída en el reinado de Antonino Pío (años 138-192). — El Cairo (Egipto). Mezquita al-Aqmār. Fachada (año 1125)..... 132
8. Córdoba. Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la derecha (años 169-170 = 785-786)..... 133
9. Córdoba. Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la izquierda (años 169-170 = 785-786)..... 140

10. Córdoba. Mezquita mayor. Tímpano y arco de descarga de la puerta de San Esteban, con la inscripción del año 241 = 855-856..... 141
11. Qaṣr al-Ḥayr (Ruṣāfat Hišām, Siria). Celosía de yeso tallado (entre 105-125 = 724-743). — Córdoba. Mezquita mayor. Dovelas de piedra de la puerta de San Esteban (año 241 = 855-856). — Madīnat al-Zahrā'. Dovela de piedra (segunda mitad del siglo X)... 144
12. Sevilla. Museo Arqueológico. Inscripción conmemorativa de la fundación de la aljama de ʿAdabbas (año 214 = 829-830)..... 145
13. Santander. Catedral. Pila árabe. Costado derecho y frente anterior (siglo XI)..... 158
14. Santander. Catedral. Pila árabe. Costado izquierdo y frente posterior (siglo XI)..... 159
15. Granada. Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Detalle del patio antes y durante su demolición (siglo XV)..... 162
16. Granada. Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Ventanas sobre la puerta de la sala Norte, antes de la demolición (siglo XV)..... 162
17. Granada. Museo de la Alhambra. Friso y decoración de ventanas procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena (siglo XV). 162
18. Granada. Museo de la Alhambra. Ventanas que estuvieron sobre la puerta de la sala Norte de la casa nº 3 de la placeta de Villamena (siglo XV)..... 163
19. Granada. Museo de la Alhambra. Fragmento de tabla tallada, procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. Cara y envés... 163
20. Granada. Museo de la Alhambra. Fragmentos de friso de madera tallada. El de arriba procede de la casa nº 3 de la placeta de Villamena; ignórase la procedencia del de abajo..... 163
21. Comienzo del documento de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada, en 12 muḥarram 852 = 18 marzo 1448 (ms. XL-11 de la R. Academia de la Historia; fos 15 *v* y 16 *r*)..... 372
22. Copia desglosada de una escritura de compraventa, en Granada, a 9 dū-l-ḥiŷŷa 897 = 3 octubre 1492 (Archivo de la Escuela de Estudios Árabes)..... 373
23. Granada. Casa de Castril. Detalle del escudo sobre la puerta, con la representación de la torre de Comares y ajimeces en sus balcones. — Alhama (Granada). Ajimez árabe en la fachada de una casa. 424
24. Albarracín (Teruel). Ajimez y restos de otro en las ventanas de unas casas..... 424
25. Toledo. Ajimeces en los conventos de Santa Isabel la Real y de la Madre de Dios..... 425
26. Toledo. Ajimez en la capilla del Santo Cristo de las Aguas, en la parroquia de la Magdalena..... 425
27. Málaga. Miradores en los que se continúa la tradición de los ajimeces. 426
28. Granada. Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares..... 427

29. Granada. Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares. Detalle del friso y alero 430
30. Sevilla. Alcázar. Fachada..... 431
31. Ronda (Málaga). Posada..... 436
32. Ronda (Málaga). Posada..... 436
33. Alcazarquivir (Marruecos). Calle..... 437
34. Fez. Mezquita de los Andaluces. El alminar, la habitación del «muwaqqit», con el balcón protegido por un guardapolvo, y el ángulo sudeste del patio. — Túnez. Ventanas enrejadas con guardapolvo..... 437
35. Hallazgos monetarios. 1. Dinar almorávide de ʿAlī ben Yūsuf, hallado en Portugal. 2 y 3. Dinares aglabíes hallados en Marruecos. 4. Dinar fāṭimī de la misma procedencia. 5. «Mancuso» barcelonés..... 482
36. Hallazgos monetarios. 6 y 7. «Mancusos» barceloneses. 8, 9 y 10. Doblas almohades halladas en Serós (Lérida)..... 483

GRABADOS FUERA DE TEXTO

Mapa de los canales de riego en la zona de Sāmarrā'..... 349
Plano de las ruinas del palacio de al Muʿtaṣim(llamado al-Mušarraḥāt) y de sus inmediaciones..... 351
Plano general de todas las ruinas de la ciudad de al-Muʿtaṣim sobre el canal al-Qāṭūl..... 353

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELÁYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

DIRECTOR DEL «INSTITUTO MIGUEL ASÍN»:
Ángel González Palencia.

DIRECTOR DE LA REVISTA:
Emilio García Gómez.

REDACTORES
Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO: Leopoldo Torres Balbás.

Vol. XII — **1947** — **Fasc. 1**

SUMARIO

Miguel Asín Palacios: *El ideario espiritual de la escuela šāḏilī [Materiales preparatorios]* 1
R. Menéndez Pidal y E. García Gómez: *El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas* 27
Robert Ricard: *Un documento portugués de 1541 sobre las fortificaciones de Ceuta* 43
José Mª Millás Vallicrosa: *Tres instrumentos astronómicos árabes de los Museos de Tetuán y Madrid* 49
José María Lacarra: *La conquista de Zaragoza por Alfonso I* 65
Miguel Cruz Hernández: *Algunos aspectos de la existencia de Dios en la filosofía de Avicena* 97
A. R. Nykl: *Algo nuevo sobre Ibn Quzmān* 123
CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XX 127
VARIEDADES: *Sobre la valoración de la ciencia arábigoespañola de fines del siglo X y principios del XI*, José Mª Millás Vallicrosa 199
El baño del Šawṭār en Granada, Luis Seco de Lucena 211
Gafināt = Ganivet, Gavinet, José Mª Millás Vallicrosa 213
Libros y revistas 215
Noticias 243

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN
ESPAÑA, 40 PESETAS AÑO. — EXTRANJERO, 5 DÓLARES AÑO
NÚMERO SUELTO: ESPAÑA, 22 PESETAS. — EXTRANJERO, 3 DÓLARES

REDACCIÓN
ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. - MADRID.
ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. - MADRID.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XII 1947 FASC. 1

PRINTED IN SPAIN

Madrid. — Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. — Teléfono 215620.

ŠĀḌILĪES Y ALUMBRADOS[1]

PARTE TERCERA (CONCLUSIÓN)

EL IDEARIO ESPIRITUAL DE LA ESCUELA ŠĀḌILĪ

[MATERIALES PREPARATORIOS][2]

8. DE LA GRATITUD Y SUS GRADOS

La gratitud a Dios, según Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī.

(Kamašjānawī, *Ŷāmiᶜ*, 209.)

Estando yo en una cueva, dije: «¡Dios mío! ¿Cuándo seré para Ti siervo agradecido?» Y oí una voz que me decía desde el fondo de la cueva: «Cuando no veas en la existencia benefactor alguno para ti que no sea Yo. Entonces serás agradecido.»

[1] [La Bibliografía y el Prólogo aparecieron en AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 321-345; la Parte primera — «Los orígenes de la escuela šāḏilī y sus principales representantes» — en el vol. X [1945], pp. 1-52; la Parte segunda — «Caracteres generales de la escuela šāḏilī y de su método espiritual» — en el mismo vol. X [1945], pp. 255-284, y el comienzo de esta Parte tercera, hasta donde termina lo definitivamente redactado, en el vol. XI [1946], pp. 1-67. En ese mismo vol. XI [1946], pp. 263-274, bajo el título «El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa» hemos adelantado un pasaje perteneciente en principio a la Quinta parte, pero que, por su asunto y por estar en redacción definitiva, podía figurar como estudio separado.]

[2] [Como prometimos y razonamos en el vol. XI [1946], pp. 67 y 263, comenzamos a publicar en este fascículo, contra lo que al principio se pensó

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: La gratitud a los beneficios divinos y sus tres grados.

(Šarḥ Ḥikam, II, 79.)

«En el modo de recibir y agradecer los hombres los beneficios divinos, divídense en tres clases: unos se alegran de los beneficios, pero no en cuanto recibidos de su Autor y benefactor que es Dios, sino tan sólo en cuanto que en su disfrute se gozan. Estos son los negligentes. Otros se alegran de los beneficios, en cuanto que son dones de quien se los envía y gracias de quien se los hace. Otros, en fin, se alegran en Dios, sin pensar ni en lo exterior del beneficio que disfrutan ni en su finalidad interior, sino poniendo tan sólo sus ojos en Dios y uniéndose con Él, sin mirar a las criaturas.»

Este pasaje encierra la explicación de los sentimientos laudables y censurables que experimentan los hombres al recibir los beneficios divinos y alegrarse por ello, según que esta alegría implica gratitud o no la implica. Divide el autor a los hombres, bajo este aspecto, en tres clases, dos extremas y una intermedia.

La clase que ocupa el sumo extremo de la bajeza y vileza es la de quienes se alegran de los beneficios, en cuanto que en ellos encuentran la satisfacción de sus propias necesidades y con ellos logran sus fines y dan gusto a sus apetitos y con ellos se deleitan. Los sentimientos de estos tales son los más vituperables, pues se asemejan extraordinariamente a las bestias y a los brutos. Viven alejados de Dios y desterrados de su presencia, sumidos en el engaño y en el extravío..., y esos sentimientos suyos distan tanto de la gratitud, que realmente la niegan del todo.

La clase que ocupa el sumo extremo de la nobleza y la excelencia es la de quienes se alegran del Benefactor y no más, sin hacer caso

— cf. vol. IX [1944], pp. 321-322 —, la parte de la obra de nuestro llorado maestro don Miguel Asín que éste dejó, a causa de su muerte, en simples materiales y notas, circunstancia que no deben olvidar nuestros lectores. Terminamos aquí con los materiales pertenecientes a la Tercera parte, y en sucesivos fascículos daremos los correspondientes a las Partes cuarta y quinta. Sobre el plan general de la obra, cf. vol. XI [1946], pp. 2-4 y 66-67.]

alguno de la apariencia exterior de los beneficios, sin gozarse ni deleitarse en su posesión y disfrute, y sin atender tampoco a su finalidad interior, es decir, al hecho de que tales beneficios son pruebas de la singular providencia que Dios tiene para con ellos al otorgárselos. Los sentimientos de estos tales son los más laudables, puesto que viven ausentes de las cosas distintas de Dios (que en realidad son nada) y en cambio tienen sólo presente en sus almas a la esencia real y verdadera del ser único, que es Dios... La gratitud que éstos sienten es la verdadera y esencial gratitud pura y exenta de toda mezcla y mixtura, puesto que el sujeto pone los ojos de su contemplación en el Benefactor, sin pensar para nada en el interés y conveniencia de su alma sensitiva; y así, ve las cosas todas como beneficios de Dios, sin que a sus ojos haya diferencia alguna entre el ser y el no ser del beneficio, entre recibir dones y no recibirlos. Por eso, también, no es de temer que en el sujeto de tal estado místico se den cambios y alteraciones de sentimiento por los cambios y alteraciones de los actos y de las cosas, como son de temer en aquellos otros sujetos que conservan todavía la afición a su propio interés. En suma, el que ve el beneficio y no ve al Benefactor, imposible es que sienta gratitud, mientras que quien ve al Benefactor sin pensar en el beneficio, ese sí que siente la gratitud... Todo el que no ve al Benefactor en el beneficio es víctima de un engaño acerca de lo que el beneficio es para él, puesto que pone en el beneficio su reposo, y así, cuando de su posesión se vea privado, forzosamente habrá de sentir su estado alteración.

Hay por fin otra clase que participa en algo de la nobleza y excelencia de la primera y de la vileza y bajeza de la segunda. Es la de quienes se alegran del beneficio, por ser éste un don que Dios les hace: en cuanto contemplan al beneficio como gracia que de Dios procede, se ennoblece y sublima su rango espiritual y son dignos de alabanza sus sentimientos de gratitud; pero en cuanto ponen sus ojos en sí mismos y en el provecho e interés personal que del beneficio reportan, participan ya en algo de la vileza y bajeza de la clase segunda, decayendo por ello de la alteza de la clase primera, aunque elevándose sobre aquélla [1].

1 Comprobación de esta doctrina, en un símil de Algazel en su *Iḥyā'*.

Decía Abū-l-Mawāhib al-Šāḏilī de El Cairo.

(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 70.)

Guárdate bien de que tu gratitud a los beneficios divinos la experimentes por y para ti. Antes bien, procura que tu agradecimiento se inspire en tu sumisa obediencia al precepto que Dios te impone de estarle agradecido.

Gratitud al Dador y no al don.

(Šaʿranī, *Anwār,* 4-5.)

Los devotos no deben detenerse en ninguno de los dones que el Señor les conceda, olvidándose de los deberes que les incumben para corresponder al Señor, pues todo lo que el devoto pueda buscar en este mundo y en el otro ha de salir tan sólo de los tesoros de su Señor... El que esto conoce no puede hacer caso de nada que no sea Él..., puesto que Él hace las veces de toda cosa... Al devoto, por tanto, no le incumbe más que someterse al mandato de Dios y evitar lo que Él le prohiba; pero esto tan sólo para dar gloria a Dios y no por deseo de lograr algo ni por temor de evitar algo.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría: Síntesis del método šāḏilī, en forma de testamento a sus discípulos, en 694 héjira.

(Laṭāʾif, II, 80.)

Sabed que la providencia divina, aunque sea un misterio, tiene testimonios que la denuncian e indicios que a ella nos guían. Espiad, pues, los síntomas de la providencia de Dios en vosotros por el conocimiento de sus preceptos y de sus promesas.

Síntoma del amor de Dios al hombre es el amor del hombre a Dios. Síntoma de este amor del hombre a Dios es que no le prefiera

cosa alguna que no sea Él. Síntoma de la negación de tal preferencia es mirar las cosas de este mundo con ojos despectivos...

Feliz será aquel a quien Dios conceda un corazón dado a la meditación, una vista interior dada a la consideración, un oído dispuesto a escuchar a Dios, un alma vivamente animada al servicio de Dios.

De todos los deberes que para con Dios nos incumben, el más digno de ser añorado es el de la gratitud exterior e interior: exterior, correspondiendo a sus beneficios con el cumplimiento de sus preceptos y mandatos; interior, contemplando en aquéllos al benefactor Dios. Los negligentes y ciegos pídenle que les dé nuevos beneficios, en vez de agradecerle los ya recibidos. Pero ¿cómo te ha de dar otros nuevos que le pidas, si dejaste de agradecerle los que ya te dió?

El beneficio que más conviene pedirle es cabalmente el de la gratitud a sus beneficios... Si Dios ha prometido en la Revelación aumentar sus beneficios a quienes se los agradecen, ¿cómo no ha de conservarles aquéllos que antes les dió? Pero el que ama conservar una cosa, prendido queda en los ocultos lazos del temor de perderla. Atad, pues, los beneficios de Dios con los lazos de la gratitud, y para conservar ésta ayudaos mirando a las manos del Benefactor, contemplando la muchedumbre de sus obras, sus gracias prevenientes y subsiguientes, sus dones primeros y últimos. Porque no echarás la mirada de la fe sobre cosa alguna, sin que caiga sobre alguna gracia de Dios. Esta verdad se te hará mucho más cierta, si examinas tus relaciones con Dios. Porque si miras a lo que de Él has recibido, no verás más que beneficios y dones gratuitos de su parte. Y si, en cambio, miras lo que tú le has dado, no verás más que negligencias y pecados.

La raíz de todos los bienes y la mina de todas las bendiciones estriba en practicar la virtud y en evitar el pecado. Haced penitencia, pues sobre ella se fundan todos los pasos posteriores de la vida espiritual y sus méritos refluyen también sobre los anteriores, pues no hay morada que de la penitencia no necesite... La penitencia se ayuda con la meditación y ésta con la soledad... Mejor te será que Dios te otorgue el don de la penitencia sincera, que no que te comunique setenta mil revelaciones de misterios, sin espíritu de penitencia. Porque habéis de saber que Dios ha depositado las luces del reino de los cielos en la práctica de las virtudes, y al que le falta alguna de éstas, pierde también alguna de aquéllas. No descuidéis, pues, ninguna de

las obras buenas, ni dejéis las prácticas de piedad por las iluminaciones de lo alto, ni os contentéis con satisfacer vuestro amor propio como los que presumen de iluminados, porque sus lenguas profieren sentencias místicas mientras sus corazones están vacíos de las luces que en aquéllas se cifran. Dios en su alta sabiduría ha dispuesto que las obras buenas sean para sus siervos el medio corriente para llamar a la puerta por la que se les revelen los misterios. De modo que a quien practica el bien y entra en trato respetuoso y sumiso con Dios, no se le ocultan los misterios, pues el único velo son los defectos, y si de los defectos te purgas, se te abrirá la puerta de los misterios. No seas de quienes a Dios piden cuenta en provecho propio, en vez de pedir cuenta a sus almas para Dios, pues ése es el estado propio de los necios que no han sido adoctrinados por Dios... No se da licencia para entrar en el reino místico de los cielos más que a quien se haya purgado de las debilidades humanas y cumplido con los deberes del servicio de Dios. Aquella purgación se logra adquiriendo las virtudes divinas y perdiendo la conciencia de todo lo que no es Dios. Los deberes que su servicio implica cúmplense con la obediencia a sus preceptos y la absoluta entrega a sus decretos. Si a esta meta llegas, se te revelará el misterio y entrarás como en tu patria en aquel reino, en el cual las ilustraciones divinas se te comunicarán sin cesar y cada vez aumentarán. Mas para ello será preciso que mires muy poco a lo exterior y, en cambio, vigiles atento tu interior, pues lo interior no se cura más que con la fuga de lo exterior, con amor sincero que vendrá a dar al corazón la buena nueva y con la iluminación de lo alto que disipará la oscuridad de los pecados.

(Ibidem, II, 85.)

No desesperes aunque las *noches* sean largas. ¡Cuántas veces sale el sol después de ponerse!

(Ibidem, II, 86.)

No te quejes de daño alguno a otro que a Dios, pues nadie sino Él puede disipar la desolación. Ni busques apoyo jamás en otro que en Dios, pues aquel día mismo dejarán de revelársete los misterios.

[9. INDIFERENCIA Y CONFORMIDAD]

Ibn ʿAbbād de Ronda: Indiferencia respecto del juicio de los hombres.

(Šarḥ Ḥikam, II, 51.)

«Si te duele que las gentes no te hagan caso o que te censuren, acógete al juicio que Dios tenga de ti, y, si esto no te basta, tu desgracia es mayor que la que te produce el juicio de los hombres».

El siervo de Dios no debe dirigir sus miradas sino hacia su Señor, ni alegrarse sino de ser por Él bien acogido, ni entristecerse sino de ser por Él desechado. Ningún caso debe hacer de que las criaturas lo acojan bien o lo rechacen, lo alaben o lo censuren, puesto que de nada le sirven sin Dios... Así, pues, cuando le duela que las gentes no le hagan caso o que le censuren, vuelva los ojos de su consideración hacia el estado en que se hallan sus relaciones con su Señor, y, si esta consideración le deja satisfecho y contento, se consolará grandemente de haber perdido la buena acogida de parte de las criaturas; más aún: no hará impresión alguna en su corazón el que le acojan bien o le rechacen. En cambio, si no se queda satisfecho y contento del estado de sus relaciones con Dios, entonces su desgracia será mucho mayor que la que pueda sobrevenirle de parte de las criaturas; más aún: para aquel que contemple y conozca a fondo el alcance de este misterio, no existirá jamás desgracia alguna en el hecho de que las gentes le traten mal [1].

1 Cf. Sentencia 18ª de al-Šāḍilī y de Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *apud* al-Sakāk, cuartillas 41-42.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Indiferencia respecto del juicio de los hombres.

(Šarḥ Ḥikam, II, 7.)

La sinceridad en el servicio de Dios consiste esencialmente en que el devoto no haga caso alguno de la atención y buena acogida de las gentes, ni les preste atención ni las busque, sino que, antes por el contrario, tan sólo haga caso y atienda y busque la atención y buena acogida de Dios, sabiendo de cierto que cuanto de las criaturas pueda recibir es ilusorio y vano, y que, por tanto, el someterse a ello es señal de poco entendimiento, y acarrea además graves consecuencias: rebajarse a las versátiles pasiones de las gentes; tener en mucho el buen juicio que les merece y procurarlo con afectaciones y disimulos; lograr de ellas muestras de respeto y honor tributándoselas de su parte; tratarlas con hipocresía y falsos halagos en público y pensar lo contrario en secreto. Ahora bien, todo esto es ya un tormento doloroso que el hombre se busca acá abajo, pues con ello pierde la tranquilidad de su propio corazón y el sosiego de su vida, privándose del bienestar espiritual propio de la independencia y del honor social en esta vida, sin contar con el castigo que le espera en la otra... Pero es que, además, el que así obra no logra lo que se propone, porque los juicios y fines de los hombres son tan varios y contradictorios, que lo que a uno le parece bien, le parece mal a otro, y lo que a uno le place, a otro le desplace; y así, haciendo lo que a su juicio le será útil a los ojos de los hombres, se mete a veces en lo que le perjudica a juicio de los hombres y de Dios, después de haber puesto en ello mucha fatiga y trabajo... El dar gusto a todos es imposible de conseguir, y el más necio de los hombres es aquel que trata de conseguir lo imposible.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Conformidad adquirida e infusa.

(Šarḥ Ḥikam, II, 62.)

El maestro contemplativo Abū Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīz de al-Mahdiyya decía: Alma tranquila es la que ya se ha eximido de todo mal, sin que entre el mal y ella quede relación alguna. Sus comienzos, en cuanto a la adquisición, están en la fe. La conformidad adquirida se logra, cuando el alma se ha purificado y purgado de todas las cosas criadas, por haber desaparecido de ella el velo que es el atributo propio de la criatura... La conformidad infusa... tiene como síntoma la indiferencia que el alma siente ante sus estados, sin dejarse influir o impresionar su interior por sus propias palabras y acciones, a causa de que el corazón está absorto en la contemplación de la majestad de Dios... Por eso decía Abū ʿUṯmān al-Ḥayrī: «El hombre no es perfecto, hasta que para él son exactamente iguales cuatro cosas: la negativa y el don, la nobleza y la vileza...» El colmo de esta indiferencia consiste en desear la muerte y sentir repugnancia de seguir viviendo en este mundo, por el deseo apasionado de ir al encuentro del Señor. Por eso decía uno: La señal verdadera de que todo deseo egoísta ha desaparecido del corazón está en desear el encuentro de Dios en todo momento, sin preferir a ello cosa alguna. Cuando el novicio encuentra en su alma estos síntomas, es que ha salido ya del mundo de sus congéneres y ha llegado a la corte de su santidad... Y si todavía no los encuentra en su alma, debe perseverar en su camino y en el combate ascético, sin dejarse seducir por la ilusión de la alteza de sus estados espirituales, puesto que todavía no ha llegado a la meta ni ha logrado aún la desaparición de todo deseo egoísta. No consiste, sin embargo, la muerte del alma sensitiva o concupiscible en suprimirle todo trato amable y reducirla audazmente al uso de traje áspero para vestir, ni de pan de salvado para comer, ni de suciedad excesiva y miseria para vivir, si a la vez prescinde de observar sus estados de alma y sus aspiraciones y la imperfección de su vocación, dejando de distinguir cuáles de aquellos estados son loables y cuáles son censurables, pues esto es ya exageración y herejía. En esta materia, efectivamente, ha habido gentes equivocadas que han obrado así para su dis-

ciplina ascética y combate espiritual, no proponiéndose con ello alcanzar la servidumbre pura y sincera para con su Señor. Tal conducta les ha llevado a trastornar sus propias inteligencias y a debilitar la energía de sus facultades físicas, sin lograr, en cambio, ventaja alguna espiritual, y esto cabalmente les ocurre por ignorancia de la ley religiosa tradicional que los antepasados de nuestro pueblo siguieron.

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Coloquio sobre el misterio de la variedad de estados a que Dios somete a sus siervos.

(Šarḥ Ḥikam, II, 84.)

«Por la diferencia de los varios efectos de tu providencia y los cambios y vicisitudes de la fortuna, he conocido que lo que Tú quieres de mí es que te reconozca en toda cosa, a fin de que no te ignore en cosa alguna».

Los efectos varios de la providencia y las vicisitudes de que el autor habla son la salud y la enfermedad, la riqueza y la pobreza, la nobleza y la vileza, la apretura y la anchura, la virtud y el pecado, la privación y la posesión, y en general todos los varios estados y condiciones en que Dios nos puede colocar. Por ellos — dice — he conocido que tu voluntad es dárteme a conocer en toda cosa con conocimiento preciso y concreto en cada estado, a fin de que yo contemple tu unicidad, grandeza, hermosura, perfección y gloria, de modo que no quepa en mí ignorancia alguna de cuanto soy capaz de conocer respecto de tales atributos, puesto que si las cosas pasasen de otro modo y me hubieras impuesto un solo estado que a mí me gustase y yo prefiriera, mi intuición habría sido imperfecta y mi contemplación incompleta. En cambio, yo ahora puedo circular en un paraíso anticipado y tomar posesión en él de cuanto Dios quiere, sumergiéndome en la abundancia de sus dones, sin que yo necesite pedirle ni suplicarle ni buscar cosa alguna o estado que me plazca. ¡Loado seas, pues, por tus beneficios ocultos y manifiestos, secretos y evidentes!...

Dice Ibn ʿAṭāʾ Allāh en su *Tanwīr:* «Cuando quieras que Dios te conserve en un solo y el mismo estado, lo que quieres en realidad

es que Dios siga para contigo un camino imperfecto. Es como si Dios te dijera: «No me pidas que te conserve en un solo estado, pues tal cosa no la haré Yo contigo. ¿Es que por ventura quieres que mi soberanía quede privada de sus efectos? Antes bien, pídeme que te revista con mis dones donde yo quiera situarte, para que así seas mi amigo...» Dios, en efecto, da y niega, humilla y ensalza, pone en estrecho y en anchura, ennoblece y envilece, y asimismo dispone todas las vicisitudes que son efectos de su providencia, como si te dijese: «¡Oh siervo mío! No desesperes por cosa alguna, mientras Yo sea tuyo, ni te alegres por cosa alguna, mientras Yo no sea tuyo, pues Yo soy quien te indemniza de todo cuanto no soy Yo, y en cambio todas las cosas distintas de mí de nada te sirven sin mí. No seas de aquellos que me sirven vacilantes e intranquilos... Sírveme por mí, puesto que la perfecta riqueza es mi atributo, y la constante generosidad es mi apellido...»

[10. INTENCIÓN PURA Y VANIDAD ESPIRITUAL]

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Sobre la intención pura.

(Mafājir, 65-66.)

La intención pura es una luz que procede de la luz de Dios y que Dios deposita en el corazón de su siervo creyente, con lo cual lo amputa de todo lo que no es Él. Ésta es fundamentalmente la pureza de intención, cuyas ramificaciones son cuatro modos de aspiración: 1ª, aspiración pura de obrar por la gloria de Dios; 2ª, aspiración pura de glorificar los mandatos de Dios; 3ª, aspiración pura de buscar el premio y la recompensa; 4ª, aspiración pura de purgar las obras buenas de toda tacha o defecto [1].

1 Cf. Baruzi, 434. — Cf. Sentencias 20ª y 21ª de Šāḏilī, *apud* al-Sakāks, cuartillas 45-48.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Pureza de intención en la vida mística.

(Šarḥ Ḥikam, I, 32.)

«No te traslades de criatura a criatura, pues serás como el asno de la tahona, que camina, sí, pero el lugar al cual se traslada en su marcha es el mismo del cual ha partido. Antes bien, trasládate de las criaturas al Creador, pues tu Señor es el término y la meta».

Las obras buenas, practicadas para lograr de Dios el premio, los altos grados de la vida mística y las moradas, son imperfección espiritual y defecto en la pureza de intención, pues en cierto sentido ello equivale a trasladarse de criatura a criatura. Y la causa de ello consiste en que el alma sensitiva, es decir, la concupiscencia, sigue todavía apeteciendo lograr para sí con su propio esfuerzo altos grados y dones divinos, los cuales son, todos ellos, criaturas, es decir, cosas diferentes de Dios, aunque sean algunas de ellas luces. Compárase quien así obra con el asno de la tahona para ponderar la fealdad de su estado espiritual.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: La sinceridad en servir a Dios sin estar con las cosas.

(Šarḥ Ḥikam, II, 63-65.)

«Púsote Dios en el cosmos en un lugar intermedio entre su reino sensible y su reino espiritual, para que conocieras la nobleza de tu rango entre todas sus criaturas y para que te dieses cuenta de que tú eres una perla recubierta por las conchas de los seres todos que Él hizo».

Creó Dios al hombre, dotado del más bello equilibrio y perfecta proporción, disponiendo que su ser encerrase los misterios de todas las criaturas, de las superiores y de las inferiores, de las sutiles y de las groseras, viniendo a ser por eso espiritual y corpóreo, celeste y

terrestre. De aquí que se le llame el microcosmos... Siendo, pues, el hombre, por esta razón, un extracto seleccionado de todos los seres corpóreos y espirituales, resulta que todos los físicos, en atención a que rodean y guardan al hombre, vienen a ser algo así como la corteza y el armario que conserva y guarda las cosas, mientras que el hombre viene a ser como la perla preciosa que a la concha contiene y encierra.

El fin que Dios se propuso con esto fué dar a conocer al hombre la nobleza de su rango y la alteza de su ser, para que sus aspiraciones se elevasen hasta los sublimes grados, dignos de su naturaleza, mediante la sincera decisión de servir a su Señor, sin poner los ojos en las cosas que no son Él... El maestro Abū-l-ʿAbbās de Murcia decía, por eso: «Todas las criaturas son tus esclavos, puestos por Dios a tu servicio, y tú eres esclavo de la Majestad divina.» Y en un texto revelado se pone en boca de Dios estas palabras: «¡Oh hijo de Adán! Creé las cosas todas para ti, y te creé a ti para Mí. No te ocupes, por tanto, en aquellas cosas que creé para ti, olvidando a Aquél para quien fuiste creado.»... El que está pegado a las cosas y con ellas se queda, porque a ellas limita sus aspiraciones sin haberse abierto a sus miradas el horizonte de los misterios celestiales ni a sus pasos el camino que conduce al recinto cerrado de la contemplación del único Ser real, encarcelado queda y constreñido dentro de la esfera de su ser corpóreo, que es la condición propia de los condenados al fuego infernal...

Tú estás con las cosas, mientras no contemplas a quien les ha dado el ser. En cambio, cuando contemplas a quien les ha dado el ser, entonces son las cosas las que contigo están.

Es muy diferente estar tú con las cosas y estar las cosas contigo. Estar tú con las cosas equivale a estar sujeto a ellas y tener de ellas necesidad, es decir, que tú seas su esclavo, para que luego ellas te abandonen y dejen cuando más las necesites. Vil en verdad es tal condición, la cual se debe cabalmente a que no has puesto los ojos de la contemplación en el Autor de las cosas. En cambio, estar las cosas contigo equivale a ser tú el dueño de ellas, sin necesitarlas, es decir, que tú estás entonces libre de ellas, mientras ellas necesitan de ti y te sirven como criados, incluso las animadas y las inanimadas. Preciada es, en verdad, tal condición, que se debe a poner los ojos en el Autor de las cosas.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Pocas obras con pureza de intención valen más que muchas sin ella.

(Šarḥ Ḥikam, I, 35.)

El mérito de las obras depende de la intención del sujeto. Los ascetas que obran el bien con espíritu de renuncia a las cosas del mundo, aunque sus obras sean pocas en número aparentemente, son muchas en realidad. En cambio, las de quienes no poseen ese espíritu de renuncia, aunque sean muchas en apariencia, son en realidad pocas. Y esto es así, porque aquéllos están exentos de todos los defectos que dañan a la sinceridad y pureza de intención en las obras, es decir, de la hipocresía espiritual y de la afectación o simulación, que consiste en obrar bien para que las gentes lo vean y para obtener a cambio ventajas mundanales, a las cuales ellos han renunciado por completo. Por eso, pues, sus obras, aunque pocas en número, son aceptas a los ojos de Dios y recompensadas como si fueran muchas. En cambio, quienes carecen de ese espíritu de renuncia, son víctimas de aquellos defectos que afectan a la pureza de intención y destruyen el mérito de las obras, puesto que son hechas con espíritu de apetito mundano, y por eso no son aceptas a los ojos de Dios; y así, aunque sean muchas en número, resultan en realidad pocas por sus defectos e imperfecciones [1].

Ibn ᶜAbbād de Ronda: La vanidad espiritual.

(Šarḥ Ḥikam, II, 5.)

«A veces te entrará la vanidad, precisamente cuando no te mire la gente».

La vanidad que el devoto siente de sus obras buenas, cuando las

[1] Cf. Sentencia 13ª de Abū-l-Ḥasan Šāḏilī, *apud* al-Sakāk, cuartilla 38. — Cf. San Juan de la Cruz, *Avisos y Sentencias,* nº 12: «Más quiere Dios de ti el menor grado de pureza de conciencia que cuantas obras puedas hacer.»

practica a la vista de los hombres, no necesita de indicios o síntomas que la revelen. En cambio, la vanidad que de ellas siente cuando las practica sin que nadie lo vea, es un vicio oculto, que no se lo conoce más que por ciertos indicios y síntomas. Dije mal; es más secreta que la pequeña hormiguita que por el suelo se desliza. Uno de esos indicios es que en lo último de su corazón abrigue la idea de que las gentes han de honrarle y reverenciarle y ponerle delante de los demás en las reuniones y juntas y que han de apresurarse a servirle; tanto, que si alguien se queda corto en esas muestras de distinción que a juicio suyo cree merecer, tiene por inverosímil tal conducta y por cosa abominable. A veces siente tan hondamente la diferencia entre los honores que a él se le rinden y a los demás, o entre el menosprecio suyo y el de sus prójimos, que a menudo llega hasta el extremo de manifestar de palabra, como algunos necios lo hacen, su disgusto, amenazando a los que no reconocen sus méritos con el pronto castigo de Dios... Cuando el devoto experimente, pues, estos síntomas en su alma, tenga por sabido que es víctima de la vanidad espiritual, aunque sus obras buenas las practique sin que las vean los ojos de la gente... De la vanidad secreta como de la pública no se libran sino los contemplativos que ven en Dios el Ser Único, porque Dios los ha purgado de todo sutil politeísmo ocultando a sus miradas la visión de las criaturas mediante las luces de la fe mística y de la certeza intuitiva con las que alumbra sus corazones; de modo que, como no las ven, no esperan de ellas beneficio alguno, ni temen de su parte ningún daño; y así, sus acciones buenas todas, aunque las practiquen en presencia y a la vista de sus prójimos, las realizan con pura intención y, en cambio, quienes no han alcanzado todavía ese grado de contemplación, como aún ven a las criaturas, y de ellas pueden esperar y temer, son víctimas de la vanidad espiritual, aunque sirvan a Dios en la cima de un monte donde nadie los vea ni los oiga.

Abū-l-ᶜAbbās de Murcia: Símil del onagro y del asno doméstico.

(Laṭā'if, II, 10.)

Cuando el vulgo ve a un hombre a quien considera como perfecto religioso, porque viene del desierto y de la soledad, acógelo con muestras de veneración y respeto. Pero ¡cuántos son los santos intercesores que viven en el siglo en medio del vulgo y de los cuales el mundo no hace caso, a pesar de que sobre ellos cargan con el fardo de los pecados del vulgo y expulsan de sus corazones la afición a las cosas que no son Dios! Aquéllos son como el onagro o asno salvaje: cuando lo traen del desierto al pueblo, se ve rodeado de las gentes, que se maravillan de su rayada piel, de su hermoso aspecto y del color rojizo de su lomo, mientras que al asno que les lleva las cargas no le hacen caso alguno.

(Ibidem, II, 13.)

Cabalmente porque a los ojos de Dios goza el santo de tan alto prestigio, Dios no permite que viva en el siglo más que oscuro y desconocido de las gentes, en medio de las cuales vive, por lo que toca a su santidad interior, aunque permita que aparezca evidente su ciencia espiritual, con la que puede guiar a las gentes.

Ibn ᶜAbbād de Ronda: Los vicios ocultos en la práctica de la virtud.

(Šarḥ Ḥikam, II, 4.)

«La natural inclinación del alma sensitiva a su propio interés egoísta es evidente y clara en el pecado, mientras que en la práctica de la virtud es ya oscura y oculta. Ahora bien, el tratamiento medicinal de las dolencias ocultas es más difícil que el de las externas y evidentes».

Condición natural del alma sensitiva es buscar siempre su interés egoísta y huír del deber. Sólo así se encuentra a sus anchas, aun tratándose de la práctica de la virtud; y no digamos cuando se trata del

pecado. Esto es evidente para todo el que se examine a sí mismo y vigile atento sus ideas, pues a veces sentirás fervor y gusto en un ejercicio devoto y no lo sentirás en otro, aunque éste último sea más perfecto y meritorio en sí mismo. Y ¿qué significa esto, sino que el interés egoísta del alma sensitiva es mayor en el primer caso que en el segundo? Por eso los espíritus con vista interior piensan mal y sospechan de su egoísmo, cabalmente cuando ven que su alma sensitiva se habitúa y familiariza con una determinada práctica devota: porque conocen bien sus ocultos engaños y astucias, y por eso la abandonan y se consagran a otra diferente... El egoísmo del alma puede, pues, existir también, según esto, aun en las obras buenas; pero como es oculto para el sujeto, es también difícil de curar, pues exige sutil y penetrante inteligencia para descubrir los ocultos vicios del alma sensitiva y las delicadas artes de su astucia y de su egoísmo interesado. Debe, por tanto, el devoto trabajar en purgar sus actos buenos de estos vicios (tanto más cuanto es tarea más difícil ésta de pensar mal y sospechar de sí mismo) y debe contradecirse en todo aquello a que su alma le invite y provoque, sea lo que sea [1].

[11. AMOR DIVINO]

Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī: Doctrina sobre el amor místico, tomada de su maestro Ibn Mašīš.

(Mafājir, 74-75.)

Persevera en la purgación de la asociación, y cada vez que ésta se renueve, púrgate de ella, de modo que no asocies con Dios cosa alguna. Púrgate de la suciedad del amor del mundo: cada vez que sientas inclinación a la concupiscencia, corrige con la penitencia lo que corrompiste con la pasión y lo que ensuciaste, y entrégate al amor

1 Lo más molesto debe preferirse. Cf. AL-ANDALUS, I, 68. — Abū-l-Ḥasan al-Šāḍilī *(Ṭabaqāt Ša'ranī,* II, 7): «Para el santo o amigo de Dios, el deseo de obtener la victoria sobre sus propias injusticias [o sobre sus oscuridades] es concupiscencia oculta.».

de Dios con reverencia y con pureza de alma. Bebe continuamente en la copa del amor divino, lo mismo en la embriaguez que en la serenidad: cada vez que salgas de la embriaguez o despiertes, bebe, a fin de que en tu embriaguez y tu serenidad estés con Él, de modo que llegues al extremo de que pierdas hasta la conciencia del amor, de la bebida y de la copa, absorto en la hermosura de Dios... ¡Cuántos hay que absortos en una cosa no se dan cuenta de su misma absorción!... El amor toma, de parte de Dios, el corazón de aquél a quien ama, mediante la luz de su hermosura y de la santa perfección de su gloria, que Él le descubre. La bebida del amor es la mezcla de los atributos, hábitos, acciones, luces, calificativos y nombres de Dios con los del alma... Esa bebida del amor riega y penetra en el corazón, las articulaciones y las venas, hasta embriagar en términos que el alma se habitúa, se funde y se depura... Unos beben sin auxilio de medio alguno, siendo Dios mismo quien directamente toma al alma por su amiga. Otros, en cambio, beben con el auxilio de algunos medios, como los ángeles y los sabios que están ya cerca de Dios. Unos se embriagan con la sola contemplación de la copa sin haber todavía gustado su bebida. ¿Qué pasará, pues, cuando la hayan gústado y bebido hasta saciarse y embriagarse? Después viene la serenidad con sus varios grados, lo mismo que en la embriaguez. La copa es la intuición de la Verdad, que es Dios, de cuya bebida resulta la purgación límpida y pura para sus siervos elegidos que a Él bien le place...

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: El amor místico.

(Mafājir, 75.)

El amor de Dios es una toma de posesión del corazón de su siervo, que expulsa de él toda cosa que no es Dios. Y así verás entonces que su alma se inclina a obedecerle y que su inteligencia se fortifica con su intuición y que su espíritu queda prendido de su presencia y que lo más íntimo de su mente se sumerge en su contemplación. Al siervo se le abre con el amor el acceso al trato íntimo con Dios, que le otorga el dulcísimo placer de sus coloquios, y queda revestido con la honrosa túnica de su aproximación y en contacto con las primicias

de las verdades esenciales del conocimiento místico. Por eso se ha dicho que los amigos de Dios son novias...

Dijéronle: «Ya sabemos lo que es el amor de Dios. Pero ¿qué es la bebida del amor, y su copa y su escanciador? Y ¿qué es gustar el amor y beberlo, y saciarse, y embriagarse, y serenarse después de la embriaguez?»

Respondió: La bebida es la luz que emana de la hermosura del amado. La copa es el don divino que hace llegar esa luz a la boca del corazón. El escanciador es Dios que toma por amigos a sus siervos escogidos, los santos... Aquél a quien Dios le descubre de su hermosura algo durante un solo momento o dos, pero a quien después se le oculta con los velos, es el que tan sólo lo gusta y se queda con el deseo apasionado de beberlo, pues realmente lo bebe aquél tan sólo a quien la hermosura de Dios se le descubre durante una o dos horas. Si la bebida persiste y dura hasta henchir las venas y las articulaciones del amante con las luces misteriosas de Dios, viene la saturación, que a veces llega hasta perder la conciencia de todo lo sensible e inteligible, sin darse el sujeto cuenta de lo que le dicen ni de lo que dice él, y esto es la embriaguez... Vuelve después a la oración y a las obras de piedad, sin estar ya obnubilada la conciencia..., y esto es la serenidad [que sigue a la embriaguez]; pero en tal estado el alma goza de un más amplio horizonte en sus miradas y de un aumento en sus conocimientos místicos: con la luz de los astros de la ciencia y con la luna de la intuición unitaria se guía durante su noche y con los soles de las intuiciones se alumbra durante su día [1].

[1] Cf. San Juan de la Cruz, *Cántico*, XXVI, 13: «YA COSA NO SABÍA». «La razón es porque aquella bebida de altísima sabiduría de Dios que allí bebió, le hace olvidar todas las cosas del mundo, y le parece al alma que lo que antes sabía y aun lo que sabe todo el mundo, en comparación de aquel saber es pura ignorancia.» — *Ibidem*, 14: «Pero demás de esto, aquel endiosamiento y levantamiento de mente en Dios, en que queda el alma como robada y embebida en amor toda hecha un Dios, no la deja advertir a cosa alguna del mundo; porque no sólo de todas las cosas, mas aun de sí queda enajenada y aniquilada, como resumida y resuelta en amor, que consiste en pasar de sí al Amado». — Cf. *Ibidem*, 17: «... todo lo pierde e ignora en aquel absorbimiento de amor..., porque queda absorta y embebida el alma en aquella bebida de amor.»

Ibn ʿAṭāʾ Allāh: Coloquio sobre el amor.

(Šarḥ Ḥikam, II, 90.)

«Tú eres quien hace brillar las luces en los corazones de tus amigos, a fin de que te conozcan intuitivamente como la causa y el ser único. Tú eres quien hace desaparecer a los otros seres de los corazones de tus queridos, a fin de que no amen más que a Ti ni se acojan a nadie que no seas Tú. Tú eres quien les sirves de consuelo, cuando todas las cosas del mundo les desconsuelan y fastidian».

La desolación que el alma encuentra en el trato con los mundanos nace de que en todos ellos existe la miseria, la indigencia y la necesidad, ya que cada cual procura su provecho y busca la satisfacción de su amor propio, cabalmente porque son del todo imperfectos y aspiran a remediar su imperfección y deficiencia. Dios, en cambio, es rico en toda clase de bienes y perfecciones, y además es generoso y benéfico para con sus siervos, porque los ama con ternura, benevolencia y cariño. Y así, cuando ellos contemplan todo esto con la claridad de visión que Dios mismo les otorga, no pueden dejar de amarlo y a Él se acogen y en Él tan sólo ponen sus aspiraciones todas y el apoyo de su consolación, porque con Él no necesitan ya de los hombres, hijos, como son, de su propio linaje. Y con esto logran la suma felicidad y obtienen el máximo provecho.

Ibn ʿAbbād de Ronda: Los perfectos sólo sirven a Dios por amor.

(Šarḥ Ḥikam, II, 29.)

El vulgo de los devotos, por su tibieza y falta de fervor para cumplir los preceptos y prohibiciones del Señor, necesitan ser excitados y movidos por el temor y las amenazas. En cambio, los escogidos de sus siervos no necesitan nada de esto, porque Dios ha ensanchado sus pechos y ha alumbrado los ojos de su vista interior, ha grabado en sus corazones la fe viva y les ha hecho amable la virtud y abomi-

nable el pecado. No se limitan, por lo tanto, a lo que los devotos del vulgo, es decir, a cumplir las obligaciones de precepto y a evitar los peligros y ocasiones de pecar, sin más, sino que, antes bien, añaden a esto la prontitud fervorosa en la práctica de la virtud y en el ejercicio de las devociones, viniendo ya a ser todos sus actos obras buenas que a Dios les acercan, porque su libertad espiritual es perfecta y su servidumbre es íntegra y sana...

Ibn ʿAbbād de Ronda: El amor puro sin esperanza de recompensa.

(Šarḥ Ḥikam, II, 56-57.)

«No es amante el que espera de su amado algo a cambio, o busca con su amor lograr algún propósito, pues el amante verdadero es aquel que se te da generosamente y no... [1]».

El amor exige del amante el don generoso de todo su ser y de cada una de sus partes, para dar gusto a su amado, sin pedir ni buscar por ello su propio interés, antes bien, encontrando en su generoso don el colmo de su interés, y en conciliarse la gracia de su amado el summum de la felicidad y bienestar...

Esperar algo a cambio del amor o buscar con ello el logro de algún propósito, pertenece a la morada espiritual de la esperanza, que nada tiene de común con la morada del amor..., pues esta morada exige la entrega total y generosa del amante, hasta el extremo de aceptar con gusto las adversidades y pruebas a que lo someta el amado... Por eso dijo un sabio: «Si ves que le amas y ves que Él te prueba con adversidades, ten por sabido que quiere purificar tu amor...» Por eso decía otro: «A los ojos de Dios es más grave que todos los pecados del vulgo de los fieles el que comete quien le ama cuando descansa en algo que no es Dios y se familiariza con ello».

1 [*Sic*, en el manuscrito.]

Ibn ʿAbbād de Ronda: El amor puro sin esperanza de premio, ni temor de castigo.

(Šarḥ Ḥikam, I, 62.)

«El que a Dios sirve por algo que espera conseguir de Él o por evitar con sus obras buenas el castigo, no cumple con los deberes que de Él exigen los excelsos atributos del Señor».

Las obras buenas que los devotos practican con el fin de conseguir el premio o de huir del castigo del Señor, son defectuosas y enfermas, al par que impropias de toda persona que posea talento y sagacidad. En efecto, si el devoto ha de cumplir los deberes que de él reclaman los excelsos atributos de su Señor, es indispensable que no obre el bien con el fin interesado de lograr premio o de evitar castigo, pues el hombre es un esclavo que todo lo debe a su Señor, mientras que Éste nada le debe a él. Y tal conducta constituye cabalmente el más alto grado del amor a Dios, porque el amante concentra todas sus aspiraciones en obedecer los preceptos de su Amado, sin tener otra voluntad que la suya; luego el devoto debe, como siervo, trabajar por su Señor, es decir, por su gloria y majestad y por todos los demás excelsos atributos de Dios, con los cuales nada tiene el hombre de común. Así, pues, si el devoto obra en contra de esta norma, es decir, si practica el bien para buscar su propio interés, no cumple con los deberes que le imponen los atributos de su Señor, y tal conducta es efecto de su ignorancia, de su negligencia y de su falta de amor a Dios.

ʿAlī b. Wafāʾ al-Šāḏilī de Egipto (m. 801): El amor de Dios no admite asociación.

(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 31.)

Los pelos salen en el exterior de la persona, no en el interior, pues si en el corazón se fijase un pelo tan sólo, moriría de repente. Que tu interior no se ocupe con cosa alguna de los deleites munda-

nos y corporales. Antes bien, vacía tu corazón de los cuidados perecederos y caducos que son como el pelo, pues el corazón es la morada del Ser único y sin par, que abandona a quien lo asocia con otro ser; en cambio, el que ama tan sólo a Dios, aquiétase su corazón con la luz de un Señor que no admite copartícipe en su reino.

ʿAlī b. Wafāʾ al-Šāḏilī de Egipto (m. 801): El amor a Dios sin asociación de lo creado.

(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 53.)

Aquél cuya aspiración para después de la muerte es la felicidad corpórea, es porque quiere las cosas de este mundo, pues quienes son de Dios están desnudos de las cosas del mundo presente y de las cosas de la vida futura, ya que su única aspiración tiene por objeto al Ser que carece de lugar y no admite asociación ni puede dividirse en dos, porque la unidad sin par le es esencial, sin que admita número antes de Él, ni después de Él, ni con Él... Por eso, si haces lo que Dios quiere de ti, Dios hará lo que tú quieras de Él. Que el objeto de su voluntad sea, pues, Él.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: Sobre las tribulaciones.

(Laṭāʾif de al-Šaʿranī, II, 188.)

Costumbre de Dios es ordinaria y corriente en el trato con sus profetas y santos amigos someterlos a la tribulación al principio de su carrera, haciéndolos salir de su patria y exponiéndolos a la calumnia y la injusticia de sus prójimos, y al fin dándoles paciencia para soportarlas...

No otorga Dios a nadie la morada de la intuición mística, hasta que lo somete a la prueba de cuatro tribulaciones: es una la de ver que sus enemigos se alegran de su mal; otra es la censura de sus amigos; es la tercera las críticas de los ignorantes, y la última es la envidia de los sabios. Si las soporta con paciencia, Dios le concede la dignidad de maestro y modelo.

Ibn ʿAbbād de Ronda: La adversidad atrae los favores divinos.
(Šarḥ Ḥikam, II, 12.)

Las adversidades llevan al alma a la presencia de Dios y la asientan sobre el tapiz de la sinceridad en su trato. Con ello te basta para sospechar los dones que el Señor te otorgará y las inspiraciones que te comunicará estando ya en su presencia y tratándolo familiarmente. Si quieres, pues, que Dios te infunda sus dones, penétrate bien de tu miseria y pobreza, que son las cualidades esenciales del esclavo, pues las limosnas no se dan más que a los necesitados.

Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī: No esperar ni temer más que a Dios.
(Šarḥ Ḥikam, II, 25.)

Si he perdido la esperanza de que yo me sea útil a mí mismo, ¿cómo no la he de perder de que los demás me sean útiles? Y si puse mi esperanza en Dios para los demás, ¿cómo no he de ponerla en Él para mí mismo? Ésta es la alquimia y el elixir verdadero. El que los logra, logra la riqueza sin pobreza y la honra sin vileza. Ésta es la alquimia de los que tienen inteligencia recibida de Dios [1].

[Sobre este tema del *amor divino* aparecen entre las notas de don Miguel Asín las siguientes papeletas sobre comparación con doctrinas cristianas ortodoxas y heréticas.]

Los doce efectos del amor divino (Fr. Gerónimo, *Peregrinación,* 270). — Son: «júbilo, alegría de corazón, embriaguez del espíritu, fervor de corazón, ternura de conciencia, devoción, ímpetus, fuego de amor de Dios, muerte amorosa, desmayo de amor, unión con Cristo y celo de las almas.» [Cf. Ibn ʿArabī, *Futūḥāt,* que nombra casi todos esos:]

Milagro de sinceridad (صدق) (Fr. Gerónimo, *Peregrinaeión,* 47-49). — Los descalzos se resistían a someterse a los calzados, como se lo ordenaba el Nuncio y el Rey. Fr. Gerónimo, perplejo, pide consejo a un lego santo, Fr. Benito de Jesús. «Este había venido a tanta sinceridad, que aun se le había olvidado el nombre de su padre y de su tierra y no sabía ni hacía otra cosa sino actos de amor de Dios... Confié que Dios me había de dar luz en negocio tan grave por lengua de este san-

[1] Sobre las virtudes principales del místico según Abū-l-Ḥasan al-Šāḏilī, cf. apud al-Sakāk, sentencias 1ª (cuartillas 19-20) y 6ª (cuartillas 23-27).

to.» El lego consultado le responde con frases sibilinas en lenguaje rústico, que Fr. Gerónimo entiende, y da la obediencia a los calzados y todo sale bien y conforme a la profecía del lego.

El dejamiento de los alumbrados y la impecabilidad por el amor (Bataillon, 185). — Para ellos, lo esencial es abandonarse al amor de Dios, porque este dejamiento dispone de tal modo al alma, que no podría cometer pecado alguno, mortal ni venial... Todas las buenas obras proceden de Dios, y el hombre no puede hacer nada por sí mismo, sino someterse a Dios y reconocer su nada. Aun este reconocimiento es obra de Dios. El mejor uso que se puede hacer del libre albedrío es someterlo a Dios, pues sin Él no se puede elegir bien.

¿Se deben pedir tribulaciones? — Fr. Gerónimo (126-8) da razones en pro y en contra: En *contra*. 1ª Cristo pidió «transeat a me calix iste». — 2ª En la liturgia no se piden, sino al revés, que nos las evite Dios. — 3ª En el Pater noster se pide «sed libera nos a malo; et ne nos inducas in tentationem». — 4ª El Crisóstomo califica de arrogante y presuntuoso al que las pide. — En *pro:* 1ª San Agustín: «hic ure, hic seca». — 2ª Cristo acusó de necios a San Juan y Santiago porque pedían el cielo y no el cáliz. — 3ª San Pablo dice: «Gloriamur in tribulationibus nostris, scientes quoniam tribulatio patientiam operatur...»—4ª Cristo nuestro modelo no tuvo sino tribulaciones. — *Conclusión:* Debe pedirse *paciencia* en las tribulaciones y conformidad con la voluntad divina en todo evento.

Las tribulaciones (= قبض) Fr. Gerónimo Gracián en su *Peregrinación* de Anastasio (Burgos 1905) describe (p. 137) la tribulación así: «Sequedades de espíritu, aflicciones de corazón y *las opresiones de cuando paresce le cogen al corazón entre dos piedras...*» (Es la misma comparación implícita en la voz técnica de los *ṣūfīes*, sobre todo, los *šāḏilīes*, قبض).

Tipo de beata como la mora de Úbeda (Fr. Gerónimo, *Peregrinación*, 21). — «Me encontré con una vieja rusticísima en una aldea, que, reprendiéndola por una gran aspereza que hacía estando con tercianas, me respondió estas palabras: O como es ese uno de los mayores gansios que tiene el dimuño en esta vida; pues cómo ha de zoffrir este maldito cuerpo que le entren guxanos por los ojos y boca, cuando no le aproveche, y no zoffrirá un poco de penitencia ahora que tanto. Prega a Dios que nuestro dulcísimo Jesús mos abrigue so el su sobaco en su bendita llaga para que no seamos descabritados el día del juizio con los de la mano izquierda» (El tipo de vieja asceta y el léxico y el estilo la asemejan a la mora de Úbeda.) «Estas palabras, que nunca se me olvidarán y la perfección de vida y espíritu que conocí en aquella buena vieja, y el mirarme con unos ojos hundidos en un cuerpo macilento de setenta años y con efficacia, me movió a determinarme sin reparar en cosa alguna [a entrar carmelita]».

† Miguel Asín Palacios.

EL CONDE MOZÁRABE SISNANDO DAVÍDIZ Y LA POLÍTICA DE ALFONSO VI CON LOS TAIFAS

I

La *Ḏajīra* de Ibn Bassām de Santarén es un inapreciable tesoro de noticias referentes a la historia española del siglo XI. Aun antes de ser publicada, cuando sólo tres de sus cuatro partes eran accesibles en manuscritos esparcidos acá y allá, cuya grafía hacía todavía más difícil el intrincado lenguaje literario en que se halla escrita, ya permitió la renovación de algunos aspectos fundamentales de nuestros anales patrios. Recuérdese, entre otros, el texto referente al Cid, que es la base de la famosa monografía de Dozy sobre el Campeador.

Nuestro conocimiento de un hecho tan fundamental para la historia de España como es la conquista de Toledo por Alfonso VI se vió también ampliado de pronto con ocasión del descubrimiento de la cuarta parte de la *Ḏajīra* por el prof. E. Lévi-Provençal. A base del relato de dicho suceso por el célebre literato e historiador de Santarén, entonces inédito, el ilustre sabio francés trazó su excelente monografía *Alphonse VI et la prise de Tolède* (*1085*), apud *Hespéris,* XII (1931), pp. 33-49. Y este relato fué, a poco, refundido y reajustado, sobre todo respecto a fechas y a su conexión con otros textos, por el maestro don Ramón Menéndez Pidal en un estudio que puede considerarse definitivo: *Adefonsus Imperator toletanus, magnificus triumphator,* publicado primero en el *Boletín de la Real Academia de la*

Historia, C (1932), pp. 513-538, y reimpreso luego en el tomo II de sus obras completas, *Historia y epopeya*, Madrid 1934, pp. 235-262.

Hoy empezamos felizmente a disponer del texto impreso de la *Ḏajīra*, cuya edición ha tomado a su cargo, en penosa empresa que merece toda nuestra gratitud, la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I de El Cairo (nº 26 de sus publicaciones) [1]. El volumen 1º de la Parte 1ª apareció en 1358 = 1939 (cf. AL-ANDALUS, V [1940], pp. 494-496), y el volumen 2º de la misma parte, en 1361 = 1942 (cf. AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 252-257). Con un salto, debido a las circunstancias actuales (y que es de agradecer, porque demuestra el afán por proseguir la edición y, además, nos facilita la consulta de la parte más incógnita de la obra, no descubierta, como dijimos, hasta hace poco), en 1364 = 1945 ha aparecido el volumen 1º de la Parte 4ª, que acaba de llegar a mis manos. En él se contiene el texto de Ibn Bassām referente a la toma de Toledo por Alfonso VI (pp. 109-132).

No modifica este texto, como es lógico, ningún extremo fundamental de los estudios de los señores Lévi-Provençal y Menéndez Pidal, hechos a base de él; pero sí aclara la intervención de un personaje que vivía en torno al monarca cristiano, y que intervino, al parecer decisivamente, en la política que con los Reyes de Taifas siguió Alfonso VI, hasta que éste se apartó de sus directrices, provocando la invasión almorávide.

Cuenta el señor Menéndez Pidal, a base del texto de Ibn Bassām, cómo los toledanos, incapaces de soportar por más tiempo el largo asedio de su ciudad, fueron al real cristiano con la ilusión de que el sitiador, conforme a los caballerescos usos de la guerra antigua, les concediese una tregua para pedir auxilio a sus aliados y amigos. El rey no les recibió por encontrarse durmiendo, y «ellos entonces se dirigieron a la tienda de un renegado sevillano que hacía veinte años vivía refugiado entre los cristianos, después de haber mediado en tratos de Fernando I con

[1] La edición proyectada constará de diez volúmenes: dos para cada una de las cuatro partes, y dos más de índices, correcciones y apéndices.

el rey Motámid de Sevilla; ése se interesó por ellos y logró introducirlos en la estancia del emperador» (*Hist. y ep.*, p. 255). El señor Lévi-Provençal no narra esta curiosa escena; pero dice (*loc. cit.*, p. 48 y nota 2) que el nombre de dicho personaje cristiano «está demasiado deformado para poder identificar la personalidad que encubre», pues «en el manuscrito aparece varias veces en la forma بشتند (?)» [1]. El final de la escena lo narra muy bien el señor Menéndez Pidal: Alfonso VI, soñoliento, recibe con malhumor a los toledanos y hace venir ante ellos a los embajadores de varios reyes de Taifas, entre otros los de Sevilla, a los que trata despectivamente, apartando sus regalos con el pie, espectáculo que descorazona a los toledanos y les obliga a los tres días a rendir su ciudad.

En el texto árabe impreso en El Cairo el nombre del personaje cristiano aparece, en cambio, clarísimo: ششند, *Sisnando*. Los toledanos — dice —, una vez rechazados en la tienda real, «se dirigieron a la tienda de Sisnando». Y tras un par de frases oscuras — Ibn Bassām escribe, como es sabido, en una prosa rimada espinosísima —, que dicen en sustancia cómo Sisnando era el «demonio inductor» de Alfonso VI, traza de este modo la semblanza del cristiano (p. 129):

Se trataba de uno de los mozárabes */aʿlāŷ/* de Ibn ʿAbbād, hombre que había sacado chispas de la brasa de la inteligencia y que iba muy lejos entre la osadía y la mala intención. Había servido de embajador entre al-Muʿtaḍid y el tirano Fernando, y con este motivo ajustó y rompió pactos, elevándose de condición por ello; pero luego, teniendo miedo de Muʿtaḍid, su bajeza de alma le hizo pasarse al miserable campo [cristiano]. Establecido en Galicia [Ŷillīqiya], había adquirido gran experiencia de caminos y fronteras y acabado de dominar los secretos de la política y del gobierno. Terminar con los reyes de Taifas en la Península era su proyecto, y su pensamiento más frecuente. Éste, pues, introdujo entonces a un grupo de estos emisa-

[1] Rectificó luego y restituyó bien el nombre de Sisnando en AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 35-36, nota.

rios a presencia de Alfonso, al que encontraron restregándose los ojos...

Tales noticias nos permiten identificar fácilmente a este Sisnando con el conde Sisnando Davídiz, «aluazir de Coimbra», de quien ha hablado con frecuencia, recogiendo muchos datos sobre él, el mismo Menéndez Pidal en su monumental obra *La España del Cid* (Madrid, Plutarco, 1929, 2 vols.; véase índice). Según Menéndez Pidal (p. 100) era un «mozárabe de Tentugal (al Oeste de Coimbra), que, cautivado en una incursión por Abbad Motádid de Sevilla, fué muy privado de este rey, tanto en la paz como en la guerra, y luego, pasándose a Fernando I, sirvió mucho a los reyes de León como mediador acerca de otros reyes moros». En documento de 29 mayo 1085 (*Portugaliae Monumenta Historica*, I, Lisboa 1867, pp. 383-4) dice haber aconsejado a Fernando I la empresa de Coimbra (1064). Dos otros diplomas suyos de 25 abril 1080 y 25 marzo 1086 (*P. M. H.*, I, pp. 350 y 392) permiten a Menéndez Pidal fechar seguramente en ese año 1064 la toma de la ciudad portuguesa. Según otro diploma del año 1086 (*P. M, H.*, I, páginas 392-3), estando en Santiago Fernando I, el mismo 1064, vino a ver al monarca un tal Paterno, obispo mozárabe de Tortosa, con un mensaje de Muqtadir de Zaragoza, y Sisnando propuso a Paterno que fuese obispo de Coimbra. En la Cuaresma de 1075 estaba con Alfonso VI en Oviedo y asistió con la corte — en la cual se hallaba el Cid — a la apertura del arca santa. En marzo del mismo año fué, con el Cid y dos personas más, juez en un pleito entre el obispo de Oviedo y el conde Vela Oviéquez, sobre la propiedad del monasterio de San Salvador de Tol, y firmó el acta solo con el Cid. Entre 1076 y 1080 fué a Zaragoza como embajador de Alfonso VI para tratar con Muqtadir, y en documento de 1° marzo 1088 (*P. M. H.*, I, 419-20) dice haber convencido por fin, en este viaje zaragozano, a Paterno para aceptar la sede conimbricense. En 25 abril 1080 (*P. M. H.*, I, 350-351) otorga un documento confirmado por Lupus, hermano de Paterno, ya obispo de la ciudad de Portugal. En 15 marzo 1087 (*P. M. H.*, I, p. 404) otorga, al

disponerse a salir con Alfonso VI en campaña contra Yūsuf, testamento «in procinctu», que firma el obispo Paterno, haciendo una donación a la iglesia nueva por él edificada en Coimbra y dejando alhajas a su hija Elvira. Por último, sabemos que fué suegro del caballero portugués Martín Muñoz de Montemayor, el que estuvo con el Cid en Valencia, y que, al morir Sisnando como primer conde de Portugal, en 1091, dicho Martín Muñoz, su yerno, le sucedió por poco tiempo como conde de Coimbra.

Vamos a traducir ahora, con algunas inseguridades y libertades a que obliga el estilo de Ibn Bassām, la parte final de su relato, o sea, la referente a los días posteriores a la entrada de Alfonso VI en Toledo, pues aunque esta parte era conocida por haber sido extractada por Maqqarī (*Analectes*, ed. Leiden, II, 748) [1] y por Lévi-Provençal (*loc. cit.*, pp. 48-49), uno y otro han puesto apenas de relieve la parte que tomó Sisnando en los acontecimientos (pp. 130-132):

Al aposentarse en Toledo, el tirano Alfonso — ¡Dios lo castigue! — dió muestra de altanería y orgullo, traicionando y maltratando a los reyes de Taifas de la Península. Comenzó a colmarlos de falsas acusaciones e inmerecidos reproches, y principió a ingeniárselas y a buscar pretextos para arrebatarles su autoridad y acabar con ellos, por parecerle que ya estaban desbordados y sujetos todos a su cetro.

Al mencionado Sisnando le confió el gobierno de Toledo. [Sisnando] trató de hacer llevadera la desgracia a los toledanos y tolerable la vil condición a que habían llegado, mostrándose poco exigente y procediendo con justicia en sus decisiones, con lo cual se concilió

[1] Maqqarī alude en este pasaje, 1°, al hecho extraño de la corrupción del trigo durante el asedio, cuando antes se conservaba incólume por más de cincuenta años (de lo cual habla Ibn Bassām con anterioridad a lo que ahora traduzco); 2°, a la salida de al-Qādir de Toledo consultando el astrolabio (también anterior a lo nuestro); 3°, a la primera conducta benévola para con los musulmanes, que Maqqarī atribuye con error al rey y no a Sisnando; 4°, a la escena con al-Magāmī, al transformar la mezquita, y 5°, a la negativa de Alfonso VI a coronarse a lo gótico hasta no tomar Córdoba (para la que tenía preparada una campana), propósito que frustró la intervención de Yūsuf b. Tāšufīn.

los corazones de las gentes de pro, y llevó su solicitud hasta la misma plebe. Las disensiones de los toledanos y la conversión al cristianismo de algunos necios de entre ellos traían, sin embargo, revueltos los ánimos y agitadas las demás capitales del Islam.

La idea de Sisnando era mantener el *statu quo* en Toledo. «— No has de encontrar — le decía a Alfonso — otras gentes que la mantengan próspera, ni toparás con un gobernador [ʿāmil] que te obedezca mejor que Ibn Dī-l-Nūn.» Pero Alfonso rehusaba cuanto no fuera persistir en su necia conducta y seguirse deslizando soga abajo de su avidez. En cuanto se hizo dueño de la ciudad y rompió entre las manos su collar, le dijo Sisnando: «— Extiende tus alas protectoras sobre los habitantes y atráete sus tributos, a cambio de la sombra que les des. No te ensañes con los reyes de la Península, porque no podrás prescindir de ellos, y, además, no encontrarías gobernadores [ʿummāl] que te sean más obedientes. Ten en cuenta que, si no haces más que ensañarte con ellos y hostigarlos sin tregua, acabarás por hacerlos salir de tu influencia y obligarlos a recurrir a la intervención de otro.» Pero fué un patente favor de Allāh el que Alfonso, teniendo entonces por sospechosa esta benevolencia, siguiera el camino contrario, que le dictaba su pasión; y así, se decidió al punto a profanar la mezquita aljama de Toledo, cosa que fué la coronación de tanta desgracia y la desolación de cuantos lo vieron o lo supieron.

Sisnando le decía: «— Proceder así será inflamar de cólera los pechos, inutilizar la política [emprendida], echar para atrás a los que están dispuestos [a ayudarnos] y detener a los que ya se mueven [en nuestro favor].» Pero Alfonso — ¡Dios lo maldiga! —, cegado por el orgullo, no le hizo caso, y sólo prestó oídos a las voces de su locura y de su poco seso. El día [en blanco] de rabīʿ I del año 478, dió, en efecto, órdenes de profanar la mezquita aljama.

Un testigo presencial me refirió haber visto a sus esbirros dirigirse a la mezquita ese día cuya amargura cegó ojos e inteligencias. No había en el santuario nadie más que el šayj y ustāḏ al-Magāmī (que fué el último que salió de él y que había querido despedirse de él en ese día), al cual rodearon los demonios rebeldes y los apresurados esbirros. Tenía el maestro ante sí a uno de sus discípulos, que estaba leyendo, y cuando los cristianos le decían: «— Acaba pronto», él hacía señas a su discípulo de que continuara. Por último, se levantó,

sin dar muestras de prisa ni temor, hizo sus prosternaciones y devociones, y lloró y sollozó largo rato, mientras los cristianos lo miraban con reverencia y respeto, sin que nadie osara alargar hacia él la mano ni hacer contra él ademán hostil.

Me contaron que la camarilla de Alfonso — ¡Dios la disperse y a él le maldiga! — le sugirió entonces que debía ceñir la corona y vestir las ropas de los cristianos que dominaban en la Península antes de ser ésta conquistada por los musulmanes; pero que Alfonso les dijo: «— No lo haré hasta que ponga mi planta en la cima más alta de su imperio y les tome Córdoba, que es la perla central de su collar.» En efecto, para la mezquita aljama de Córdoba — ¡Dios proteja su recinto de tan espantable calamidad! — tenía preparada una campana, en cuya fabricación se había esmerado y en cuya invención y factura había sobrepasado los ordinarios límites.

Loado sea Allāh, que quebrantó su poder e inutilizó sus engaños, y que Allāh otorgue al Príncipe de los Musulmanes y Defensor de la religión, Abū Yaʿqūb Yūsuf ben Tāšufīn, el mejor de los premios destinados a los que obran el bien. Porque él reanimó al moribundo, dió respiro al que se ahogaba, tendió un cable a esta Península y tomó a su cargo el acudir a su clamor y el libertarla de la tristeza y desolación que en ella reinaban, consiguiendo arruinar a los politeístas. «Y, a pesar de ellos, prevaleció el mandato de Allāh» *[Alcorán,* IX, 48]. ¡Loado sea Allāh, Señor de los Mundos!

Convencido de que este desconocido pasaje presenta gran interés para el estudio de la política de Alfonso VI y para el de las consecuencias de esta política, y seguro de que nadie puede comentarlo con mayor conocimiento y sagacidad que el propio don Ramón Menéndez Pidal, he rogado al venerable maestro de la filología y de la historia españolas que nos diera su impresión sobre él, y don Ramón ha tenido la gentileza de enviarnos las consideraciones que siguen.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

II

No haría falta añadir nada a lo escrito por el señor García Gómez. Él, con su esmero y acierto de siempre, ha seleccionado todo lo esencial y ha trazado en líneas precisas la figura de este singular conde Sisnando, completándola con la nota que últimamente se obtiene en la *Ḏajīra* de Ibn Bassām. Pero es el caso que yo me veo obligado por la anterior invitación a decir algo sobre el nuevo pasaje del autor árabe y sobre el personaje que nos ocupa.

Herculano en su *Historia de Portugal* y Simonet en su *Historia de los Mozárabes* dedicaron sólo una breve mención a Sisnando Davídiz en cuanto gobernador o conde de Coimbra. Yo, en *La España del Cid*, exhumé otros recuerdos de él como vasallo de Fernando I y de Alfonso VI. Lévi-Provençal añadió las importantes noticias de haber sido Sisnando primer gobernador de Toledo y de haber acompañado como principal capitán a Alfonso VI en su incursión por Sevilla y Granada hacia 1075 [1]. García Gómez une el nombre de Sisnando a los últimos tratos de los toledanos antes de rendirse a su sitiador. Todos estos avances en el conocimiento del conde mozárabe tienen importancia grande, dado que la pobrísima historiografía cristiana del siglo XI no nos da a conocer personaje ninguno secundario; sólo nombra a los reyes y príncipes, creyendo que sería un desacato para éstos el que se hiciese mención de otros actuantes en los sucesos que refiere. Las noticias de esas personas secundarias (tantas veces más notables que las de primera fila) tenemos que obtenerlas en la más adelantada historiografía árabe, y ampliarlas con ímprobo trabajo recorriendo los áridos diplomas latinos de la época.

Por esto creo útil comenzar mis complementos biográficos reseñando los documentos notariales a que no di cabida en *La España del Cid*. Son notables por revelar en la cancillería del

[1] Al-Andalus, IV [1936], pp. 35-36.

conde un gusto particular por las cláusulas narrativas y, en ellas, se distinguen también por el uso de los incisos de bendición tras nombre de persona o de ciudad, incisos rituales en el estilo narrativo árabe; este uso es común en las demás escrituras mozárabes, según he mostrado en otro lugar [1]; pero debe advertirse que en ellas no se encuentran los incisos de maldición que igualmente son rituales en los relatos musulmanes. Las referidas cláusulas narrativas insisten en la participación que Sisnando tuvo en la conquista de Coimbra, hecho en el que se funda el gobierno del conde, e insisten singularmente en declarar la condición mozárabe de Sisnando al servicio del rey de Sevilla, en la que, al parecer, fundaba el conde su autoridad política como conocedor del mundo musulmán.

He aquí la noticia de los antedichos documentos de Sisnando o referentes a él.

1077. Pleito a nombre de domno Pelagio Gunsaluizi: «in tempore domno Sisnando qui erat suo inimico et erat domno de tota Sancta Maria et Colimbria» *(Portugaliae Monumenta Historica,* I, Lisboa 1867, p. 334).

1080, 25 abril. Sisnando da heredades al abad don Pedro que viene de tierra de paganos a vivir entre cristianos (*P. M, H.*, pp. 350-351). He aquí el comienzo narrativo: «In era M^{a} C^{a} II^{a}, intrauit rex domnus Fredenandus, cui sit beata requies, in ciuitatem Colimbriam, custodiet illam Deus, et prehendiuit eam de tribubus hismahelitarum, et tornauit eam ad gentem christianorum... Deinde in diebus illis erexit ipse honorificus rex predictus principem ibi magnum ducem et consulem fidelem domnum Sisenandum, quem Dominus undique exaltet, super ipsam ciuitatem ut eam populasset et defendisset de gente paganorum... Deinceps ego Sisenandus...», etc.

1085, 29 mayo. Documento que también comienza con una extensa parte narrativa: «Transactis temporibus aduenit quidam ex partibus Sibilie, nomine consul domnus Sisnandus ad laudabilissimum Fredenandum regem, et consiliatus est illi ut obsideret ciuitatem quandam nomine Colimbriam», etc., y des-

[1] *Orígenes del español,* pp. 460-461.

pués de ganada esa ciudad, el rey la dió a poblar a Sisnando. Los magnates de Coimbra acuden ante Alfonso, «expugnador de la hermosa ciudad de Toledo», para que les confirme lo que Sisnando había hecho. El documento aparece confirmado posteriormente por el mismo Alfonso: «ego Adefonsus imperator adueniens in Coimbriam», en 22 abril 1093 (*P. M. H.*, pp. 383-384).

1085, 31 octubre. Pleito sobre heredades del monasterio de San Pablo de Arouca; actúan los merinos del «aluazir domno Sisnando» en presencia de éste. Vemos que a los cinco meses de la toma de Toledo, Sisnando se halla en su condado conimbricense. Ya sabemos que en diciembre asiste a la consagración de la catedral toledana.

1086, 25 marzo y 13 abril. Documentos con la parte narrativa de siempre y otra parte narrativa referente al obispo Paterno. El rey Fernando toma Coimbra «cum consilio domni Sisnandi consulis, qui antea honorifice in urbe Hispali morabatur et sublimis habebatur»; Fernando y Alfonso distinguen a Sisnando; el obispo Paterno de Tortosa va a Santiago después de la conquista de Coimbra, y muchos años después acepta el obispado conimbricense en tiempo de Alfonso (*P. M. H.*, páginas 392-393).

1087, mayo. Donación de Sisnando a la iglesia de Cantanhede. Se abrevia la parte narrativa que figura en los otros documentos; al rey Fernando sucede Alfonso, el cual «predictum consulem multum dilexit» (*P. M. H.*, p. 411). En el testamento militar de Sisnando, 25 marzo 1087, que extracté en *La España del Cid*, ocurre el inciso de bendición: «cum rege et imperatore domino meo exaltet illum Deus, et cum omnibus christianis» (*P. M. H.*, p. 404).

1088, 30 enero (III kal. februari), o bien 11 febrero (III idus februarii): donación de Sisnando al presbítero Roterico, o bien Roderico, de la ermita de San Cristóbal. El rey Fernando dió a Sisnando el gobierno de Coimbra con toda la tierra al sur del Duero y desde Lamego al mar (*P. M. H.*, pp. 418 ss). Del documento de 1° marzo de este año 1088 doy razón en *La España del Cid*, p. 766, y no falta el inciso: «missus a rege Adefonso, glorificet eum Deus...».

Este conde que tanto gusta de recordar como título ennoblecedor su carácter mozárabe en la corte sevillana, hizo sin duda valer su experiencia en los asuntos musulmanes y logró que su criterio de benévola condescendencia con los reyes de taifas fuese aceptado por el emperador Alfonso en el primer período de su reinado, hasta el tiempo de la conquista de Toledo.

Ibn Bassām, en los pasajes aquí puestos de relieve por García Gómez, nos dice que Sisnando, aunque tenía igual pensamiento que Alfonso, esto es, el de acabar con los reyes de taifas, difería mucho en el procedimiento, y así aconsejaba a Alfonso que mantuviese en Toledo a al-Qādir, pues siempre le sería obediente, y le sugería que en general se sirviese de los taifas como gobernadores, pues siempre acatarían sus órdenes muy sumisos, mientras que, si se ensañaba con ellos, les haría acudir a la intervención extranjera; pero el rey no quiso atender a estos buenos consejos de Sisnando, y cegado por el orgullo y la locura, ocasionó la venida de Yusuf ben Tāšufīn a reanimar el islam español, arruinando el poder de los cristianos. Esta noticia de Ibn Bassām nos asegura que había entre los cristianos algunos consejeros dotados de suficiente perspicacia para prever el gran peligro almorávide y que el rey, al no escuchar esos consejos, no dió muestras de clarividencia. Yo culpé a Alfonso VI de ceguedad en este punto, pues llegó triunfante hasta el Estrecho y no pensó en cerrarlo a las invasiones africanas [1]; ahora sabemos que Sisnando estaba bien enterado del peligro, y trataba de influir en la conducta de Alfonso. Por lo demás, aunque no tuviésemos el testimonio de Ibn Bassām, no podíamos menos de suponer que los cristianos conocían las peticiones que desde 1075 hacían los reyes de taifas a Yūsuf para que viniese a librarles de las desmesuradas exacciones y exigencias de toda clase a que el rey cristiano les sometía [2].

1 En mi estudio *Adefonsus Imperator*, de 1932, reimpreso en *Historia y Epopeya*, Obras, II, 1934, p. 261. También en *La España del Cid*, 2ª ed., Buenos Aires 1939, pp. 439-440.

2 *La España del Cid*, 1ª ed., 1929, p. 354; mejor 4ª ed., 1947.

La política que, según Ibn Bassām, aconsejaba Sisnando, de servirse de los reyes de taifas como gobernadores, fué realmente seguida por Alfonso, quien ponía al lado de algunos taifas un lugarteniente cristiano para asegurar el pago del tributo [1]; pero en Toledo, contra el parecer de Sisnando, ya implantó otro régimen, el destronamiento del príncipe musulmán, lo cual causó gran disgusto y alarma entre los demás taifas. A ese disgusto contribuiría poderosamente la cristianización de la mezquita, dura negación de las prácticas de benévola convivencia.

En este punto se ofrece una gran dificultad historiográfica. Ibn Bassām asegura que Alfonso dió orden de allanar la gran mezquita toledana, y este aserto está en abierta contradicción con el que da Rodrigo Toledano *(De rebus Hispaniae,* VI, 24), que es como sigue:

A poco de la conquista de Toledo, el monje cluniacense Bernardo, abad de Sahagún, fué electo arzobispo de la recién conquistada ciudad, y, en ocasión que el rey había ido a tierra de León, la reina Constanza indujo al electo para que tomase posesión de la mezquita mayor, como en efecto lo hizo; entró en la mezquita acompañado de caballeros cristianos, erigió altares e hizo poner en el alminar campanas para convocar a los fieles. Cuando Alfonso supo esto, muy dolido e indignado porque había prometido a los sarracenos conservarles su mezquita, fué en sólo tres días desde Sahagún [2] a Toledo, amenazando quemar al electo Bernardo y a la reina. Pero como su furor llegase a noticia de los moros toledanos, salieron todos, mayores y menores, con sus mujeres y sus pequeñuelos, a esperar al rey hasta la villa de Magán, y cuando llegó Alfonso a ellos, creyendo venían en queja, les dijo: «La injuria no fué hecha a vosotros, sino a mí, a mi fidelidad hasta ahora inmaculada y de hoy en adelante desacreditada: mas yo os daré satisfacción y castigaré a los infractores.» Entonces los moros, como eran prudentes, arrodillados y con lágrimas hicieron al rey de-

[1] *La España del Cid,* 1ª ed., pp. 345-346.

[2] No hallo en la bastante copiosa documentación del monasterio de Sahagún (recogida en el *Indice de doc. de Sah.*, por el Arch. Hist. Nac., 1874) prueba de la estancia de Alfonso VI allí en 1085. El Fuero de Sahagún, otorgado por Alfonso VI, que se fecha en 1085, es en realidad de 1080.

tener su caballo y le dijeron: «Bien sabemos que el arzobispo es príncipe de vuestra ley, y si fuéremos causa de su muerte, vendrá día en que los cristianos caerán sobre nosotros; y si la reina pereciese por nuestra causa, seremos odiados siempre y después de tus días no nos libraremos de la venganza; por lo cual te pedimos que los perdones, pues nosotros, de nuestra propia voluntad, te absolvemos del pacto y del juramento». Al oír esto, la ira del rey se trocó en gozo, porque podía tener la mezquita sin quebranto de su fidelidad, y entró pacíficamente en la corte regia.

Este relato merece fe, pues concuerda bien con el carácter del rey, escrupuloso guardador de sus pactos con los moros, según nos lo pinta Grimaldo en su *Vida de Santo Domingo*, refiriendo una cabalgada hecha por los cristianos del castillo de Hita contra los moros de paz de Guadalajara, súbditos de Alfonso, desmán que éste castigó inexorablemente [1]. Y aun, para mayor credibilidad, pudiera ser que el encuentro de los moros y del rey en Magán procediese de fuente árabe, pues sabido es que más de un autor árabe fué aprovechado por Rodrigo Toledano en su historia.

Pero, por otra parte, el relato de Ibn Bassām tiene carácter de gran autenticidad, al darnos la noticia de haber sido confiado el gobierno de Toledo al mozárabe Sisnando [2]. También el Cid, queriendo hacer llevadero su dominio en Valencia recién conquistada, confió la guarda de las torres a los mozárabes, por ser conocedores de las costumbres moras [3]. Debemos, pues, dar crédito a Ibn Bassām cuando nos dice que Sisnando se opuso al allanamiento de la mezquita, si bien la discusión no es creíble que fuese con Alfonso, sino con el electo Bernardo y con la reina, la cual, en su piedad, según Rodrigo Toledano, incitaba al arzobispo electo para que tomara posesión de la mezquita. Esos dos franceses, ajenos a la vida de convivencia que cristianos

1 Véase *La España del Cid*, 4ª ed., p. 268.

2 Véase Lévi-Provençal, *Hespéris*, XII, París 1931, p. 48; y en Al-Andalus, IV, 1936, pp. 35-36.

3 *La España del Cid*, 4ª ed., p. 485.

y musulmanes llevaban en España, es muy natural que viesen con muy malos ojos la tolerancia con los rendidos que el rey tenía. La oposición de las dos ideologías la encontramos en otros episodios de las cruzadas francesas en España, y la hallamos en la literatura, si comparamos el *Poema del Cid*, donde los moros vencidos son tratados con tal benevolencia que bendicen a su vencedor, y la *Chanson de Roland*, donde los moros vencidos son degollados si no reciben el bautismo. Lo más que podíamos conceder a la veracidad del relato de Ibn Bassām es que, en las discusiones entre los cristianos, la reina creyese haber obtenido alguna equívoca palabra de asentimiento de parte del rey, antes que éste se ausentase para ir a tierras de León, pero nunca el que el rey diese orden para el allanamiento; esta orden es, sin duda, una simplificación arbitraria del escritor árabe, que no queriendo introducir otros personajes en su relato (el arzobispo y la reina) busca manera de hacer más odioso al conquistador.

En cuanto a la fecha de la cristianización de la mezquita, Ibn Bassām da rabī' primero del año 478, mes que comienza el 27 de junio de 1085 y acaba el 26 de julio. Al-Maqqarī (transl. by P. Gayangos, t. II, p. 264, o edic. de Leyden, II, página 748), citando a Ibn Bassām mismo, da como fecha rabī' primero del año 496 (13 diciembre 1102-11 enero 1103); pero es insostenible tal variante, pues la dotación de la catedral toledana, hecha el 18 de diciembre de 1085, nos asegura haber ya ocurrido el allanamiento, ya que expresamente dice que se donan a la catedral las heredades, casas y tiendas que poseía antes la mezquita, arrebatada ahora al poder del diablo y hecha iglesia: «domus erepta diabolo... habitatio demonum... fuit mesquita maurorum... facta ecclesia Christianorum» [1]. Rodrigo Toledano nos dice exactamente que el allanamiento de la mezquita fué hecho por Bernardo cuando no era más que *electo* arzobispo, todavía no consagrado.

La susodicha dotación de la catedral, antes mezquita, va confirmada por el rey, la reina, los obispos, las dos infantas, y

[1] Texto publicado por A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo*, vol. Preliminar, 1930, p. 156.

luego por los magnates, en primer lugar «Petrus Ansuriz Comes, Garsias Ordoniz comes...», etc., y sólo en séptimo lugar «Sisnandus Conimbriensis consul», firmando después de cinco condes y del alférez del rey; detrás de Sisnando todos los que firman no llevan ya título condal; es, pues, el último de los condes en firmar. En vista de esto, el aparecer en primer lugar Pedro Ansúrez pudiera dejarnos presumir que es el gobernador de Toledo cuando la dotación catedralicia se escribe, pues sabemos que ese conde gobernó a Madrid y otros lugares en la región toledana. Pero nada puede afirmarse. Sin embargo, apoya la anterior presunción el hecho de que Pedro Ansúrez recibió tierras regias en el repartimiento de Toledo, pues poseyó «pro indiviso» con Alfonso alguna heredad en el alfoz de Toledo, a saber, la alquería de Argance [1]. En fin, lo que sí podemos afirmar es que Sisnando no es gobernador de la ciudad cuando se dota la catedral, ya que firma en último lugar entre los condes y que expresa el lugar de su condado, Coimbra, mientras los otros condes no dicen el lugar donde gobiernan, dejando, por tanto, posible la atribución de la autoridad condal a Toledo. Es lo más probable que el conde Sisnando, mozárabe tolerante, incomprendido por la reina francesa y por el electo francés, dejase el gobierno de la ciudad a persona más grata, sintiéndose desautorizado a raíz del allanamiento de la mezquita; hemos visto que en octubre de 1085 Sisnando no estaba en Toledo, sino en Coimbra.

R. Menéndez Pidal.

[1] Léase «el conde don Pedro Sules», en vez de «Solis», que lee el editor, en el documento de 1176, publicado por González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo*, III, 1928, p. 360. Se trata del patronímico Súlez, Asúlez, Ansúlez, y recuérdese que Pedro Ansúrez fué llamado vulgarmente Peransúlez.

UN DOCUMENTO PORTUGUÉS DE 1541 SOBRE LAS FORTIFICACIONES DE CEUTA

En 7 de junio de 1541 [1] el gobernador portugués de Ceuta, don Alfonso de Noronha, comunicaba a su soberano don Juan III que, la víspera de la fiesta de Ascensión — es decir, a 25 de mayo — , habían llegado a la plaza los ingenieros y arquitectos Benedito de Ravena y Miguel de Arruda, italiano el primero y portugués el segundo, ambos de sobra conocidos [2]. Habían inspeccionado las defensas de Ceuta, y, en vista de su gran debilidad, el ingeniero italiano elaboró un proyecto muy detallado para restaurarlas completamente. Este proyecto, que Miguel de Arruda llevó luego a Portugal, no se ejecutó. Pero quedó conservado en el Archivo Nacional de la Torre do Tombo de Lisboa y lo publicamos a continuación, desgraciadamente sin el dibujo que lo acompañaba y parece que se extravió. Este proyecto tiene, en efecto, gran interés desde el punto de vista técnico para la historia de la fortificación y por la personalidad de Benedito de Ravena, ingeniero del emperador Carlos V.

1 Lisboa, Archivo Nacional de la Torre do Tombo, Corpo Cronológico, parte 1, maço 69, nº 125. Cf. David Lopes, en Damião Peres, *Historia de Portugal*, IV, Barcelos 1932, p. 120. Esta carta, redactada en un estilo muy personal, se publicará en el t. III de las *Sources inédites de l'histoire du Maroc* (serie Portugal) que estoy preparando ahora.

2 Véase, en particular, Henrique Lopes de Mendonça, *Notas sobre alguns engenheiros nas praças de Africa*, Lisboa 1922, pp. 7-12.

[Al principio:]

Castello da cidade de Cepta.

Esta fortalleza avera huum atalho do muro da parte do Estreito no luguar homde vay emlegido na mostra, o quall sera de dez pallmos de grosso e dalto avera sua altura no andar dos outros muros velhos que confinão com ellos, com seu peitorill de cinquo pallmos de grosso e dalto sete com seu chãofro da parte de fora de quatro pallmos de decemte. E neste lançe avera duas bombardeiras, repartidas em seus terços, dezaseis palmos de boqua da parte de fora, e de demtro quatro; e em cima de peitorill fiquaram dous pallmos em quadrado que nam seja em chamfro. Ho asemto da dita bombardeira sera em altura de tres pallmos do amdar do muro pera cima.

It. Nesta fortaleza avera dous cubelos nos cunhais, homde vam emlegidos na dita mostra. E estes cubelos averam coremta palmos de vão e quimze palmos de grosso; e em cada huum deles avera duas abobadas, a saber hũa no amdar do chão, e a outra no amdar do muro; e em cada hũa destas abobedas averaa duas bombardeiras que tirem ao longuo dos panos dos muros dambas partes, e seram emlegidos e fundados que venham os aliçeçes no amdar do cham da cava, a quall se ha de fumdar em mais altura do que aguora estaa, do que adiante fara decraraçam. E no amdar da dita cava se faram outras duas bombardeiras no direito das outras de cima, e o asemto dellas teraa quatro palmos dalto do cham da dita cava, e seram do tamanho das de cima, e da mesma ordenança, e o chamfro da parte de fora rasguara até o chão, e o da parte de cima sera o mais cheguado ao quadrado que puder ser. Estes cubellos averam seis peitoris de sete palmos dalto con toda a grossura do dito muro com seu chamfro da parte de fora de çinquo palmos, fiquando em cima tres palmos em quadrado sem chanfro. Na abobada de çima avera tres bombardeiras, posto que digua duas.

It. Ho outro lamço do muro que vay do baluarte da parte do Estreito pera a parte do mar do Levamte sera repairada desta maneira, a saber: ho muro da barbacãa se alevantara na altura do muro de demtro e emgrossar-se-ha que venha de seis palmos de grosso, e o vam dantre o muro velho e este da barbacãa avera seu emtulho de

terra mui bem taipado, e o peitorill e ameas do muro de demtro sera derribado por derradeiro sobre o dito emtulho de terra. E da parte de fóra avera seu peitorill comforme aos outros, a saber: sete pallmos e meyo de groso e sete dalto; e neste lamço avera tres bombardeiras, repartidas em seus terços, e averam suas bocas da parte de fora de doze palmos e tres da parte de dentro com seus rasguados polla hordenamça das outras, e nos vãos antre os muros homde ha daver os emtulhos da terra averaa hũs traveses de paredes ao vies pera não carreguarem os emtulhos jumtamente na parte de fora, e seram de dous pallmos e meio de groso.

It. O outro lamço que corre acima das tereçenas até emtestar com o baluarte novo, que se ha de fazer da parte da villa, avera hũu peitoril de cimquo palmos de groso e sete dalto com seu chãofro da parte de fora, da maneira do outro lamço fronteiro, e avera duas bombardeiras asemtadas em seus terços, da mesma hordenança e grandura do dito lamço fronteiro.

It. No lamço do outro muro que vay sobre a praça se fara hũu muro da parte de fora de seis palmos de groso, asy como vay terçado no debuxo, o quall sera na mesma altura do muro velho, e amtre o novo e o velho avera seu emtulho de terra e seus traveses de parede ao vies, tudo polla ordenamça do outro lamço fromteiro, convem a saber xij palmos em boqua da parte de fora, e... da parte de demtro com seu chanfro no peitorill pollo teor do outro, ho quall peitorill se fara sobre o muro novo e o peitorill e ameas do muro velho sera derribado sobre os emtulhos de terra e o portall que esta no dito lamço sera çarrado.

It. A carão do muro novo do atalho que se ha de fazer da parte de demtro se fara hũu lamço de casas de cabo a cabo, que comcordeem com as paredes dalgũas casas que no dito lamço ouver, e homde as nom houver se farão paredes novas que comcordeem com as velhas, e asy as novas como as velhas averam seus botareos da parte de fora que tenhão grosura e sacada pera se nelles estribar abobada, que se ha de fazer sobre as ditas casas que venhão no amdar do muro, e a largura dellas sera de xx até vimte cimquo palmos, segumdo forem as casas que estiverem feitas pouquo mais ou menos.

It. Hũu outro lamço do muro que corre do cubello novo da parte do maar do Estreito deixa-lo-am estar como esta, e o outro lamço

que vay defromte, e os dous que vam atraves seram todos tres derribados, e asy as casas todas que de demtro delles estão; e todo este chão destas casas e muros que se ham de derribar, sera feito em chapa até a praya do maar.

It. As tereçenas que aguora estão feitas seram re[pairadas] do necesario, e fazer-se-ham algũas mais, em maneira q[ue] n[as vel]has e novas posão bem caber dez navios de remo.

It. Nesta fortaleza avera tres portais nos muros de fora, nos luguares omde vam emlegidos; e asy avera outro portall no muro do atalho velho, que se posam por elle servir do castello ao dito atalho; e este portall do atalho sera de quatorze palmos de lume, e de xxj dalto; e o que vay no atalho novo sera da mesma grandura de xiiij de lume e de xvj dalto. E o outro portall, que vay pera a praça, tera oito palmos de lume e dez palmos dalto. E neste mesmo portall avera suas emcarnas da parte de fora, pera se nelles armar pomte levadiça sobre a cava. E o outro portall que vay pera as tereçenas iso mesmo sera de oito pallmos de lume e dez dalto.

It. No lamço do muro que vay sobre a praça avera sua cava de sesemta pallmos de larguo e dalto aquillo que necesario for, pera se poderem varar navios de remo polla dita cava de hũa parte pera a outra, de mar a maar, quamdo comprir; e esta cava sera aberta em quadrado, e avera nella dous cabrestantes guarnecidos pera varar os ditos navios.

It. No outro passo da parte do sertão se alarguara a cava que aguora tem que fique de trimta e cimquo palmos de larguo, e dalto tenha a altura homde mais alta aguora esta, em maneira que fique todo o dito chão em hũa altura com sua corenteza a que tiver.

It. Ao lomguo dos dous panos do muro mais compridos da fortaleza, a saber ho da parte do sertão e o outro que vay sobre a cidade, averam cada hũa delles seu peitorill da parte de demtro de dous pallmos e meio de grosso, e dalto oito palmos, e fiquarão em quadrado sem nenhũ chãofro.

It. A torre de Ercolles não le porão nenhũa artelharia por ser dabobodas fortes, e ser necesaria pera guarda da polvora e doutros foguos artefycyais nas quais abobodas se faram sua maneira de serviços, por omde se bem possam servir.

It. Quamdo se derribarem as casas que estam no albecar e os

outros pedaços de muros, segu[mdo he] ordenado, se tera maneira no derribar que resguardem o p[oço que] hy esta e asy algũas cisternas que estam nas casas, que se não emtupão, e se possam aproveitar das aguoas.

Lisboa, Archivo Nacional de la Torre do Tombo, Gaveta 15, maço 17, nº 9. Original.

ROBERT RICARD.

TRES INSTRUMENTOS ASTRONÓMICOS ÁRABES DE LOS MUSEOS DE TETUÁN Y MADRID

En nuestro último viaje a Tetuán pudimos ver en la Dirección de la Biblioteca General del Protectorado dos instrumentos astronómicos árabes: un astrolabio y un cuadrante. Habían sido adquiridos de parte de don Ricardo Ruiz Orsatti, en Tánger. No habiendo sido estudiados hasta la fecha[1], creemos oportuno darlos a conocer.

El astrolabio es plano, construído en latón; el limbo de la circunferencia de la *faz* mide 0,150 mm.; el grueso o espesor es de 5 mm., y contiene en su interior cuatro láminas, dibujadas en sus dos caras, para diferentes latitudes. El fondo de la *madre* ofrece el principio de un trazado de proyección de círculos, que no llegó a terminarse. Tanto la anilla de suspensión como la *al-ʿurwa*, miden unos 0,060 mm.; actualmente falta el cordón que pasaba por la anilla para tener suspendido el instrumento.

El limbo de la circunferencia de la faz del astrolabio está dividido en 360°, en divisiones de 5°, marcadas por el valor

1 El señor Ruiz Orsatti publicó en su artículo *La astronomía entre los árabes*, en *Mauritania*, XIII (1940), pp. 27-28, fotografías de estos instrumentos de su propiedad.

numérico de las letras arábigas, numeración que empieza desde el punto superior de suspensión. En torno del eje *(al-quṭb)* gira la araña, en la cual están representados, de menor a mayor, los tres círculos: Cáncer, Ecuador y Capricornio, con la eclíptica en proyección estereográfica polar; la línea recta que pasa por el centro y corta la eclíptica, representa la línea equinoccial. En la parte del círculo de la eclíptica que corresponde al punto solsticial de Capricornio, hay un pequeño apéndice o indicador *(al-murī)*, destinado a indicar los grados que recorría la araña al emplear el instrumento. Tanto en los círculos esféricos citados como en la línea equinoccial hay diferentes nombres de asterismas, cuya posición viene dada por la punta del dentículo correspondiente. He aquí los asterismas representados:

En el círculo interior, correspondiente al trópico de Cáncer:

عيوق	ʿAyūq	α Aurigae
يد الدب [1]	Yad al-Dubb	ι Ursae Maioris
فكة	Fakka	α Coronae
واقع	Wāqiʿ	α Lyrae
ردف	Ridf	α Cygni

En la línea equinoccial:

منكب فرس	Mankib Faras	β Pegasi
راس غول	Raʾs Gūl	β Persei
رجل الدب	Riŷl al-Dubb	λ Ursae Maioris
رامح	Rāmiḥ	α Bootis

[1] No estamos bien seguros de esta lectura; las letras parecen escritas invertidas; en muchos ejemplares aparece الركبة.

En la eclíptica, por dentro del círculo que representa los asterismas zodiacales:

الحية	a *l*-ayya	β Serpentis
الحوا	al-Ḥawwā	α Ophiuchi
ذالفين	Dālfīn	ε Delphini
الطائر	al-Ṭā'ir	α Aquilae

En el arco del Ecuador:

دبران	Dabarān	α Tauri
منكب الجوزا	Mankib al-Ŷawzā	α Orionis
غميصا	Gumayṣā	α Canis Minoris
قلب الاسد	Qalb al-asad	α Leonis

En el círculo que representa el trópico de Capricornio:

ذنب الجدى	Ḏanab al-Ŷadī	δ Capricornio
[1] ذنب قيطوس	Ḏanab Qayṭūs	ι Ceti
بطن قيطوس	Baṭn Qayṭūs	ζ Ceti
قدم الجوزا	Qadam al-Ŷawzā'	β Orionis
عبور	ʿAbūr	α Canis Maioris
شجاع	Šayāʿ	α Hydrae
غراب	Gurāb	γ Corvi
[2] الاعزل	al-ʿAzal	α Virginis
[3] قلب العقرب	Qalb al-ʿaqrab	α Scorpii

1 El grabador cinceló, por lapso, قيوس.

2 Escrito en el astrolabio: الاعزال.

3 Escrito en el astrolabio: العقراب.

Son las clásicas estrellas que figuran en los astrolabios, con algún leve cambio de nombre [1]. Es curioso que el que dibujó los nombres de las estrellas los reduce a su mínima expresión, eludiendo los adjetivos calificativos y anexiones, que especifican y caracterizan el asterisma. Incluso llega a prescindir del artículo, y por los errores que comete, vemos no estaba muy fuerte en la escritura de la lengua árabe.

Como dijimos anteriormente, el número de láminas almacenadas en el interior del astrolabio es de cuatro, grabadas por las dos caras, con las representaciones de los almucántaras, acimuts, círculos de Capricornio, Ecuador y Cáncer, más la representación en la parte interior de la lámina de las doce horas temporales, numeradas correlativamente con letras árabes; de modo que se podía operar con diferentes latitudes. En una lámina aparece, por debajo del centro, la inscripción لعرض مراكش: *Para la latitud de Marrākuš, 31°*. En el dorso de la misma lámina el dispositivo está hecho para la latitud de la Meca [2], o sea, para una latitud de 22°. En una segunda lámina, en una cara, la latitud es la de la ciudad de درعة, Darᶜa, de 23°, mientras que en la otra cara la latitud de base es la de Medina, de 30°. En una tercera lámina, la latitud es la de 34° para la ciudad de Mequínez [3], mientras que en la otra cara se da la latitud de Salé, de 33°. Por fin, en la cuarta lámina, en una de sus caras, figura un trazado, del todo diferente, con la inscripción لجميع العروض: *Para todas las latitudes.*

En efecto, en esta cara de la lámina vemos ya la influencia del trazado de la azafea de Azarquiel o de la lámina universal inventada por el astrónomo toledano Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Jalaf

[1] Cf., por ejemplo, el astrolabio (siglo XI) de Ibrāhīm b. Saᶜīd al-Sahlī, estudiado por E. Saavedra *(Museo Español de Antigüedades,* VI, pp. 395 ss.), y por nosotros, *Assaig d'historia de les idees fisiques... a la Catalunya medieval,* vol. I, pp. 66 ss. Barcelona 1931.

[2] La palabra مكة aparece sobre la de مراكش, refrendada por la fórmula صح.

[3] El grabador escribió منكاس.

Figura I. — Faz del astrolabio del Museo de Tetuán.

Figura II. — Dorso del astrolabio del Museo de Tetuán.

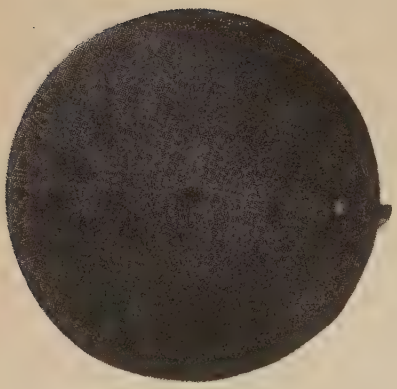


Figura III. — Lámina del astrolabio de Tetuán, para la latitud de Salé.

Figura IV. — Lámina del astrolabio de Tetuán, para la latitud de Mequínez.

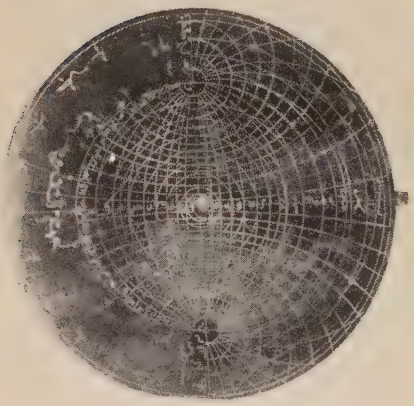


Figura V. — Lámina del astrolabio de Tetuán, para todas las latitudes.

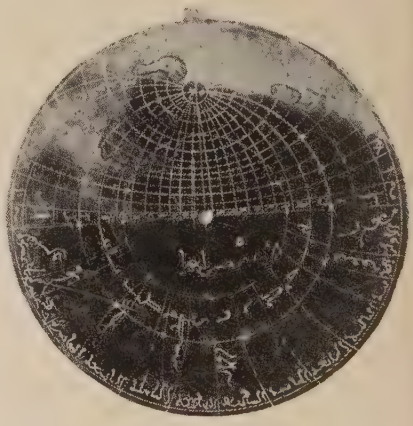


Figura VI. — Lámina del astrolabio de Tetuán, para un lugar que no tenga latitud.

b. Aḥmad [1]; se presenta una proyección estereográfica de la esfera sobre un plano ecuatorial: la línea vertical corresponde al Ecuador celeste, y el eje horizontal a la línea de los polos: el polo N. coincidiendo con el E., y el polo S. con el O.; pero sólo aparecen las coordenadas ecuatoriales, los círculos horarios y los paralelos, sin figurar las coordenadas eclípticas. En cambio, desde el centro de la lámina, representando un lugar del Ecuador, se han proyectado diversos círculos concéntricos que equivalen a proyecciones de almucántaras — equivalentes, claro está, en este caso, a paralelos celestes —, y dejan de figurar las proyecciones de los acimutes — los cuales serían radios, en este caso —, porque la alidada, al girar en el centro del instrumento, ya hace sus veces. Esta lámina es la conocida con el nombre de *tímpano de los horizontes*, en atención a la forma de las proyecciones de círculos para latitudes equidistantes [2].

En la otra cara de esta lámina figura otro trazado con la inscripción لا عرض لها, «para un lugar que carezca de latitud», o sea, para un lugar situado en el Ecuador terrestre. En este trazado los almucántaras trazados en torno del cenit del lugar ecuatorial son círculos completos o incompletos que tienen por límite precisamente el diámetro horizontal que representa el eje polar y al mismo tiempo el horizonte del lugar; los acimutes también representan semicírculos que, al pasar por el cenit, mueren en la línea equinoccial. En la mitad inferior de la lámina aparece el trazado típico de las doce horas temporales, las cuales aquí se confunden con las horas equinocciales, iguales todas ellas de 15° y, por tanto, las líneas representativas se acercan casi al trazado recto [3]; junto con ellas se han representado las cinco horas canónicas islámicas.

El dorso del astrolabio nos ofrece, en primer lugar, la gra-

[1] Cf. mi estudio *Un ejemplar de azafea árabe de Azarquiel*, en AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 111-119.

[2] Cf. el estudio del astrolabio árabe del Museo Naval por mi amigo don Salvador García Franco en su reciente obra *Catálogo de astrolabios existentes en España*, pp. 177-178, Madrid 1945. (Instituto Histórico de Marina).

[3] Cf. el citado astrolabio del Museo Naval, estudiado por S. García Franco, *loc., cit.*, p. 177.

duación del limbo para tomar la altura en cuatro cuadrantes, cuya graduación, de 5° en 5°, empieza en los extremos del diámetro horizontal para terminar en los extremos del diámetro vertical. Por debajo de esta primera corona sigue la graduación de los doce signos zodiacales, de 30° cada una, divididos también en divisiones de 5° en 5°, marcadas por el valor numérico de las letras árabes. El primer signo empieza en el diámetro horizontal, a la derecha. Por dentro de esta segunda corona corre la tercera, que corresponde a los doce meses solares o julianos; de modo que nos da para el punto Aries una posición de *f* : *8*, posición que, en verdad, corresponde a la fecha que se nos da en la inscripción que aparece en el dorso y de la cual hablaremos más adelante. La graduación de los meses distingue los de 31 o los de 30 días, y el de febrero con 28 días. Los nombres de los meses solares son los nombres romances o aljamiados que suelen aparecer en los instrumentos astronómicos hispanoárabes [1]:

مارس, *mārs;* ابريل, *abrīl;* مايه, *māyu;* يونيه, *yūniyu;* يوليه, *yūliyu;* اغشت, *agošt;* شتنبر, *šetenber;* اكتوبر, *octūber;* نونبر, *nūvenber;* دجنبر, *dejenber;* يناير, *yanā'ir;* فابراير, *fābrā'ir.*

Por dentro de la corona anterior corre la cuarta corona, formada por las 28 mansiones lunares, graduadas cada una de ellas con una graduación de 8°. He aquí los nombres que da, respetando las grafías incididas en el astrolabio:

1. نطح	4. دبران	7. ذراع
2. بطين	5. هقعه	8. نثرا
3. ثريا	6. هنعة	9. طرفا

[1] Véanse las variantes, con respecto al astrolabio de 1066, de Ibrāhīm b. Sa'īd al-Sahlī (cf. E. Saavedra, *Astrolabios árabes*, en *Museo Español de Antigüedades*, VI, p. 395 ss. y mi *Assaig...*, I, p. 68).

10.	جبهة	17.	اكليل	24.	سعود
11.	خرسان (؟)	18.	قلب	25.	اخبية
12.	صرفا	19.	شولة	26.	مقدم
13.	عوا	20.	نعائم	27.	موخر
14.	سماك	21.	بلدة	28.	بطن
15.	غفر	22.	ذابح		
16.	زبنان	23.	بلوع		

Como vemos, sigue la clásica enumeración de las mansiones lunares, si bien reducida la terminología a su mínima expresión, a fin de amoldarse al espacio, obligadamente reducido, que ofrece la lámina. De una sola mansión no estamos seguros en su lectura, la nº 11, cuya denominación general es زبرة; pero hemos notado que en distintos textos medievales [1], con traducciones latinoarábigas, aparece esta mansión transcrita con las grafías *alcorathen, alcaratei,* y ellas apoyan nuestra lectura.

Dentro del círculo interior a la circunferencia indicadora de las cuatro estaciones se han dibujado diversos trazados; dos diámetros que se cruzan perpendicularmente lo dividen en cuatro cuadrantes; en los dos cuadrantes superiores se han trazado por partida doble, y de un modo simétrico, las curvas de las líneas horarias; y en el disco interior, entre las curvas de las horas extremas, figura la siguiente inscripción en caracteres cursivos occidentales:

صنعه قاسم بن عبد السلام التملى برباط الفتح عام اثنان وتسعين ومايه والف ختم الله له بالايمان والسلام امين

«Construyólo Qāsim ben ʿAbd al-Salām al-Tamlī en Ribāṭ al-Fatḥ en el año 1192 (= 30-1-1778 – 14-1-1779); Dios le conceda la fe y la paz. Amén.» No tenemos noticias sobre este

1 Cf. mis obras: *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo,* p. 185. Madrid 1942, y *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemàtiques a la Catalunya medieval,* vol. I, p. 251.

constructor de astrolabios, cuyo origen, a juzgar por la *nisba* Tamlī, sería el Sūs.

En los dos cuadrantes inferiores aparecen los dos cuadrados de las sombras منكوس, *versa*, y مبسوط, *recta*, divididas cada sombra en 12 dedos. La sombra *versa* nos da la tangente del arco, y la sombra *recta* nos da la cotangente. La alidada tiene roto uno de sus extremos, y en su centro ofrece como un trazado de unas cuantas letras, muy estilizadas, difíciles de interpretar.

II

El otro instrumento astronómico árabe de la Biblioteca General de Tetuán es un cuadrante del tipo *cuadrante de almucántaras*. Está construído en madera forrada con lámina de latón. El interior, de madera, mide un grueso dc 15 mm., mientras que la lámina de latón no pasa de un grueso de 1 mm. El cuadrante mide 205 mm. de radio, desde el arco exterior al borde de pie de pínula, mientras que desde el centro de coordenadas al dicho arco mide 175 mm.; actualmente sólo tiene una de las dos pínulas de mira, y falta el cordón con la plomada que pendía de la anilla situada en su centro.

La *faz* de este tipo de cuadrante revela la influencia del trazado del astrolabio sobre el mismo; aparecen las distintas proyecciones estereográficas de los círculos — reducidos a cuadrantes en este caso — de trópico de Capricornio, Ecuador, Cáncer, una sección de la eclíptica y las coordenadas del círculo del horizonte, expresadas por el cañamazo de almucántaras y acimutes. Más hacia el interior, y separadas por otro arco graduado, el قوس الميل o arco de inclinación, aparece el clásico diseño de las seis horas temporales ساعات زمانية افاقية. El lado del cuadrante contiguo a las dos pínulas es el que representa la línea meridiana خط نصف النهار, también llamada línea de medio cielo, mientras que el otro lado que le es perpendicular representa la línea del Oriente خط المشرق, a veces también llamada

línea del Occidente, o aún mejor, افق الاستواء, Horizonte del Ecuador.

Fijándonos ahora en las particularidades de cada uno de estos trazados en la faz del cuadrante, vemos que el arco de altura exterior está dividido en 18 divisiones quinarias, para dar los 90° de altura; y el valor correspondiente de cada una de estas divisiones — expresado por medio del valor numérico de las letras del alifato — va acompañado del valor del ángulo complementario. De aquí que en el extremo izquierda de dicho arco se haya escrito قوس الارتفاع وفضله, *arco de altura y su complemento.*

Al interior del citado arco sigue inmediatamente el arco de la sombra extensa قوس الظل المبسوط (=cotangente), expresado por una graduación de $R = 60^{o}$, división que se encuentra con cierta frecuencia en el dorso de los astrolabios árabes, en vez de la tan conocida del cuadrado de las sombras. Más al interior y en sentido contrario, aparece otra división, en partes quinarias y de amplitud progresiva, hasta 45°, que expresa el arco de elevación del *ʿaṣr*, قوس ارتفاع العصر, en relación al valor de la culminación del sol.

Dentro ya del sistema de proyecciones ecuatoriales y horizontales, vemos cómo la eclíptica en el primer tramo hasta su unión con el Ecuador en la línea de E. O., en el punto llamado precisamente نقطة المشرق o نقطة المغرب, *punto E. u O.*, aparece dividida de un modo más incidido con divisiones quinarias y ternarias, registrando de vez en cuando algunos punteados estrellados que deben corresponder a las divisiones de los signos zodiacales, no especificados en el cuadrante. En el segundo tramo de la eclíptica desde el *punto E.* hasta su unión con el círculo de Cáncer, no se ha incidido la anterior división y sólo se han registrado las divisiones correspondientes a los tres signos zodiacales de este cuarto de eclíptica.

En cuanto al sistema de coordenadas del horizonte, los almucántaras y acimutes están trazados como centro en el cenit del lugar, el cual recae en la línea meridiana, pero ha dejado de representarse gráficamente en el cuadrante, por no considerarse

preciso y ganar espacio para la representación de otros trazados, El último almucántara, que representa el horizonte del lugar. pasa, claro está, por el punto E. u O. (*nuqṭat al-mašriq* o *nuqṭat al-magrib*) y continúa más allá de la línea Horizonte del Ecuador افق الاستواء, hasta alcanzar el círculo de Cáncer; los almucántaras comprendidos entre el círculo de Capricornio y el cenit del lugar van numerados con letras árabes, puestas al mar gen de la línea meridiana, marcándose la numeración de seis en seis unidades: 36, 42, 48, 54, 60, 66, 72, 78, que es el penúltimo almucántara representado; el trazado de los almucántaras es de dos en dos grados.

Los círculos verticales o acimutes arrancan desde el cenit del lugar hasta alcanzar el círculo de Capricornio o bien el horizonte del lugar. El acimut que pasa por el punto E. N., se considera como el principio de los acimutes o *madre de los acimutes* أمّ السموت, y desde él empieza la numeración correlativa de los siguientes acimutes. La numeración progresa de 5° en 5° y va marcada con letras árabes, ya en el último almucántara, ya en el almucántara que en la línea meridiana coincide con el círculo de Capricornio. La línea meridiana viene a representar también el último círculo vertical.

Nuestro tipo de cuadrante presenta como particularidad típica el arco del complemento قوس الفضلة, o sea que el diseño de los almucántaras y acimutes se ha continuado más allá de la línea Horizonte del Ecuador, hasta el límite de encuentro del almucántara que representa el Horizonte del lugar con el círculo de Cáncer. No en todos los cuadrantes es idéntico el diseño de este *arco del complemento* [1], llamado así seguramente por su aplicación para determinar el complemento فضلة del arco semidiurno.

Después del trazado de las coordenadas horizontales, sigue el arco de declinación قوس الميل, interpuesto entre el anterior

[1] Cf. J. Würschmidt: *Ein türkisch-arabisches Quadrantastrolab* en *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften u. der Technik*, VIII (1918), p. 21, y P. Schmalzl, *Zur Geschichte der Quadranten bei den Arabern*, p. 39. Munich 1929.

trazado y el de las seis horas temporales. Esta representación del arco de declinación, lo mismo que el anterior arco de la elevación de *ʿaṣr*, procede, no ya de la faz, sino del dorso de los astrolabios [1]. Nuestro cuadrante nos ofrece ambas representaciones separadas, mientras que otros ejemplares las ofrecen juntas. La cantidad máxima de declinación que registra nuestro cuadrante es de 23° 55′, y la graduación de este arco de declinación es por partes de amplitud progresiva, como puede verse con las graduaciones que acompañan a los valores numéricos 5, 10, 15, 20, 23° 55′, expresados, como siempre, por las letras del alifato. O sea, que el cuadrante nos da los diferentes valores de la declinación δ_1, ..., correspondientes a los diferentes valores de longitud astronómica λ_1, λ_2..., leídos en el arco de altura del limbo del cuadrante, por medio de la fórmula: *sen.* δ: *sen.* ε *sen.* λ.

Por fin, en el interior del arco de declinación hasta el vértice o polo del cuadrante figura el clásico trazado de las seis líneas horarias, también transportado aquí desde el dorso del astrolabio, donde generalmente suele figurar. En otro lugar, ya he hablado largamente de este trazado de las seis líneas horarias, y cómo su representación reemplazó en el *quadrans novus* otras representaciones trigonométricas en el tipo de cuadrante *vetustissimus* [2]. No nos hemos de alargar aquí sobre el modo de trazar estos arcos de las líneas horarias; sólo diremos que para los musulmanes el primer arco, el más interior, representa la hora 6ª, el siguiente la 5ª y 7ª, el siguiente la 4ª y 8ª, y así sucesivamente.

Entre las leyendas que ostenta esta faz del cuadrante hay que recoger la de la latitud que le está asignada de 34°, لعرض لد, inscripción situada en el ángulo formado por el arco de elevación del *ʿaṣr* y la línea del horizonte del Ecuador. Y en el saliente de una de las dos pínulas se ha grabado el nombre del autor de nuestro

1 Entre el cañamazo de los almucántaras y acimutes se advierte en nuestro cuadrante la representación de dos curvas, correspondientes, al parecer, a la hora canónica de *ʿaṣr*, primera y segunda; dentro hay una inscripción ؟قطع السامية

2 Cf. mi artículo *La introducción del cuadrante con cursor en Europa*, en *Isis*, XVII (1932), pp. 253 ss.

cuadrante ١١٤٢ البطوطى سنة / من عمل محمد بن احمد: De obra de Muḥammad ben Aḥmad al-Baṭṭūṭī, en el año 1142 (27 julio 1729-19 julio 1730).

Del mismo autor se conservan otros instrumentos astronómicos en Marruecos [1]; verdaderamente con el cuadrante de la Biblioteca General de Tetuán se muestra consumado artífice, muy conocedor de las últimas perfecciones con que los autores orientales, sobre todo los de la escuela de Damasco: un Ibn al-Šāṭir [2], un al-Mizzī [3] o un Sibt al-Māridīnī (m. 1494-5) [4], dotaron a la técnica de nuestro cuadrante astronómico.

En cuanto al dorso del cuadrante ofrece el típico trazado trigonométrico de las proyecciones de los senos y cosenos para una división sexagesimal del radio; a un extremo del lado del cuadrante, paralelo a las pínulas, se lee جيب التمام, o sea, el coseno, y al extremo del otro lado se lee جيب المنكوس, o sea, el seno. Desde los distintos grados del arco del limbo, dividido en 90°, y marcadas por divisiones quinarias con doble notación — en los dos sentidos — de las letras del alifato, se han bajado a ambos lados del cuadrante, o sea, cortándose verticalmente, las líneas de proyección cuyo pie en los dos lados del cuadrante nos dará el valor del seno o del coseno. También estos valores se dan en divisiones quinarias de 5 a 60, con la doble notación de las letras del alifato. Algunas líneas de proyección se han incidido más profundamente y se ha notado la intersección de los grupos de cinco en cinco, por medio de pequeños asteriscos. Junto con este cuadriculado trigonométrico, aparecen los dos semicírculos, *círculos de la función sínica* دائرات التجيب, construí-

[1] Cf. H. P. J. Renaud, *Quelques constructeurs d'astrolabes en Occident musulman*, en *Isis*, 34 (1942), pp. 22-23, quien corrige a M. R. T. Gunther, *The Astrolabes of the World*, nº 132, Oxford 1932. Al redactarse estas líneas, me escribe mi antiguo alumno don Juan Vernet, actualmente profesor en Alcázarquivir, que ha encontrado allí un astrolabio árabe, y por las señas, es de este autor.

[2] Cf. H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber*, nº 416.

[3] Cf. H. Suter, *Die Matematiker und Astronomen der Araber*, nº 406, y H. P. J. Renaud, *Additions et corrections à Suter*, en *Isis*, XVIII (1932), p. 173.

[4] Cf. H. Suter, *Die Matematiker und Astronomen der Araber*, nº 445, y H. P. J. Renaud, *Additions et corrections à Suter*, en *Isis*, XVIII (1932), p. 176.

Figura VII. — Faz del cuadrante del Museo de Tetuán.

Figura VIII. — Dorso del cuadrante del Museo de Tetuán.

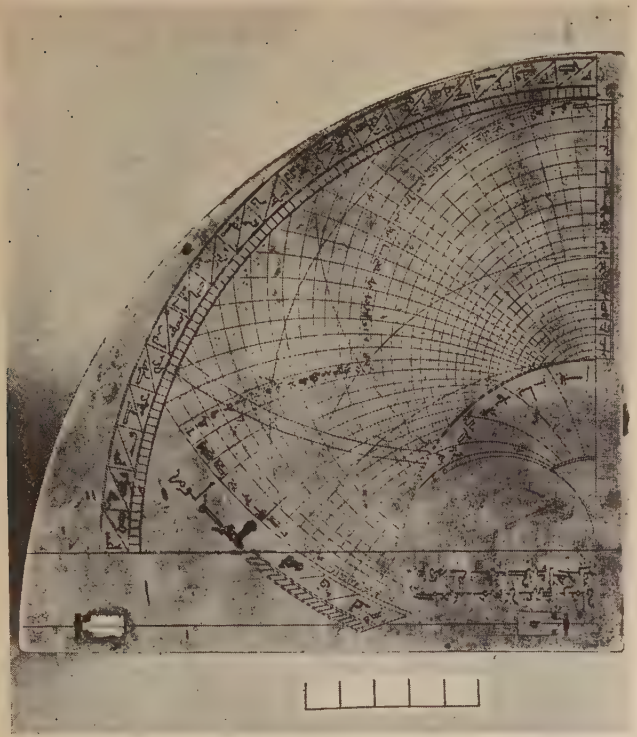


Figura IX. — Faz del cuadrante del Museo Arqueológico de Madrid.

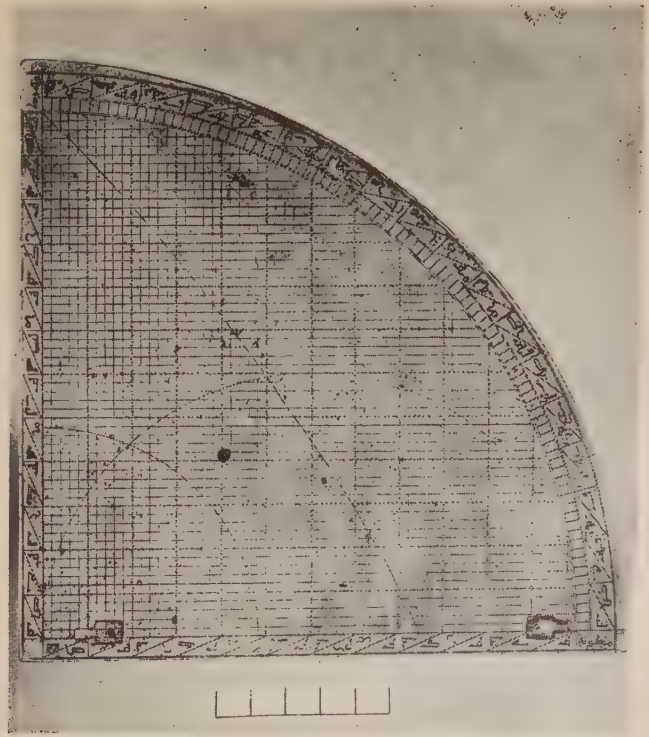
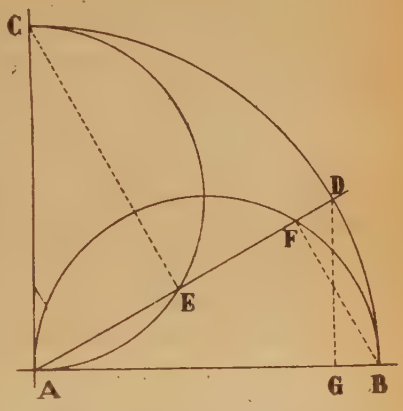


Figura X. — Dorso del cuadrante del Museo Arqueológico de Madrid.

dos como diámetros sobre los dos lados del cuadrante. Sabida es la finalidad trigonométrica de estos dos semicírculos a fin de darnos automáticamente el valor del seno o coseno de un arco dado, por medio de la intersección del hilo de la plomada, que pasa por la graduación del arco dado, con los diferentes puntos de cada una de estas semicircunferencias. El gráfico adjunto nos demuestra cómo AE es igual a DG, o sea, al seno del arco dado; FD es igual a GB, o sea, al seno verso; y AF es igual a AG, o sea, al coseno del mismo arco. Este trazado trigonométrico de los دائرات التجيب ya se encuentra en el dorso de la mayor parte de los cuadrantes astronómicos, árabes y no árabes, de fines de la Edad Media.



III

En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid se guarda otro cuadrante astronómico árabe, que es del mismo tipo de *cuadrante de almucántaras* que el anterior, si bien se ofrece más simple en sus delineaciones. He aquí su descripción. Está todo él fundido en cobre macizo, sin alma de ninguna especie, formando un grueso o espesor de 4 mm. Le falta el anillo de suspensión del hilo de la plomada. De las dos pínulas de mira, colocadas no en rebordes del lado del cuadrante, sino excavadas en la superficie de éste, una de ellas ha sido sustituída con posterioridad, por cierto muy inhábilmente. El cuadrante mide 193 milímetros de lado, si bien la distancia desde el arco de al-

tura hasta el centro de intersección de la línea meridiana y del horizonte del Ecuador es de 165 milímetros [1].

La configuración de la *faz* es parecida a la anterior, aunque más simple, pues faltan una serie de delineaciones trigonométricas derivadas del dorso del astrolabio; falta el arco de representación de las tangentes y cotangentes, el arco de elevación del *ʿaṣr* y el arco de la declinación. El arco de altura está graduado en 90°, en divisiones quinarias, indicadas con la notación doble — dando el valor del arco y de su complemento — de las letras del alifato.

A continuación del arco de altura sigue el trazado de los almucántaras y de los acimutes, contenidos en los límites del círculo de Capricornio y de Cáncer, y cruzados en su interior por la representación del círculo del Ecuador y de dos tramos de la eclíptica. Este círculo, como de costumbre, ofrece una incisión más sensible; en nuestro caso, se han representado los tres signos zodiacales de cada cuarto de eclíptica, por medio de divisiones de asteriscos, y dentro de cada signo un punteado especial nos da diez divisiones de 3° cada una. La numeración de los acimutes empieza, como de costumbre, en el primer acimut, *madre de los acimutes*, que pasa por el punto E.; la numeración progresa de tres en tres grados, por medio de la notación de las letras del alifato. La numeración empieza en el último almucántara y se continúa luego en el almucántara que coincide con el círculo de Capricornio en la línea meridiana. Los almucántaras progresan de dos en dos grados, y van igualmente notados con las letras árabes, desde el último almucántara hasta el coincidente con el círculo de Capricornio, en la línea meridiana; luego, sólo se notan de 4° en 4° por la notación puesta a lo largo de la línea meridiana, hasta el almucántara más próximo al cenit, que es el de grado 76.

También en este cuadrante encontramos la representación del قوس الفضلة, *arco del complemento*, o sea, de la prolongación, por debajo de la línea Horizonte del Ecuador, del trazado

[1] De este cuadrante dió una breve mención don S. García Franco en su citada obra, p. 371.

de los almucántaras y acimutes, hasta cerrarse el ángulo formado por el último almucántara y el círculo de Cáncer. Una notación en letras árabes designa la graduación de este «arco del complemento». En el ángulo formado por el arco de altura y el último almucántara, aparece la latitud correspondiente a este cuadrante: لعرض لوم, 36° 40′. Debemos advertir que en medio del trazado de las coordenadas horizontales, aparecen las líneas que denotan la hora canónica del *ʿaṣr* عصر, *primera* y *segunda*, si bien en nuestro cuadrante falta la inscripción que lo denote expresamente.

En el interior de la *faz* del cuadrante aparece el trazado de las seis horas temporales, notadas por parejas: la 1ª y la 12ª, la 2ª y la 11ª, etc. Por fin, por encima de este trazado de las horas temporales, debajo de la primera pínula se ha grabado la inscripción صنعه احمد بن عبد الرحمان / الدهمانى سنة ظند للهجرة «Lo construyó Aḥmad ben ʿAbd al-Raḥmān al-Duhmānī en el año 854 de la héjira», que corresponde al año cristiano que va de 14 de febrero de 1450 al 2 de febrero de 1451.

En el dorso encontramos el trazado corriente del cuadrante de senos, o sea, la proyección sobre los dos lados del cuadrante, divididos en 60°, de los grados del cuadrante de altura, dividido en 90°; el lado del cuadrante correspondiente a las dos pínulas, es el del منكوس [جيب] o sea, de los senos, mientras que el otro lado es el del مبسوط [جيب] o sea, de los cosenos. El cuadriculado de la proyección es idéntico al del otro cuadrante estudiado, y también aquí aparecen los dos semicírculos construídos sobre los dos lados del cuadrante دائرات التجيب, cuya función trigonométrica ya conocemos.

Pero, en cambio, en este dorso de cuadrante aparecen unas delineaciones que no vimos en el anterior. En primer lugar, aparece un arco de un cuadrante, círculo que empieza y termina en la graduación de 24°, y es el llamado «arco de la oblicuidad de la eclíptica». Otra línea curva va desde el principio del arco de altura hasta la graduación 42° y fracción, y es la curva para la determinación de la hora de *ʿaṣr primera*. Otros cuadrantes

ofrecen una segunda curva que sirve para determinación de la *segunda ʿaṣr* [1].

Este cuadrante está muy bien conservado e indica en su autor una notable pericia en esta técnica instrumental astronómica [2].

José Mª Millás Vallicrosa.

1 Cf. P. Schmalzl, *ob. cit.*, p. 88.

2 Agradezco públicamente a don Joaquín Miguel, Delegado de Educación y Cultura de la Alta Comisaría en Tetuán, secundado por don Guillermo Guastarino, Director de la Biblioteca General de Tetuán, y por don Mariano Arribas, Director A. del Instituto Muley Ḥasan, las facilidades que me dieron para la consulta de los instrumentos astronómicos de Tetuán, y su gentileza en enviame fotografías de los mismos.

LA CONQUISTA DE ZARAGOZA POR ALFONSO I

(18 DICIEMBRE 1118)

La campaña en que Alfonso el Batallador llevó a cabo la conquista de Zaragoza, apenas ha sido objeto, en los tiempos modernos, de ningún estudio circunstanciado. Fué Zurita el primero que se ocupó de ella con su puntual exactitud, y algunas de sus afirmaciones han podido comprobarse con el testimonio de autores musulmanes, puestos a contribución en nuestros días, lo que da especial autoridad a aquellas otras informaciones suyas cuyo origen no hemos logrado precisar. Pero Zurita cometió en su relato diversos errores cronológicos, que han pasado sin más crítica a otros historiadores aragoneses. Son los principales: el iniciar el cerco de Zaragoza en enero de 1114, dándole por tanto una duración de cinco años; en esta fecha sitúa también la toma de Morella, que no tuvo lugar hasta 1117, y la de Tudela, que debe retrasarse a 1119; la expedición de Tamīm, en auxilio de Zaragoza, es identificada con la batalla de Cutanda, con lo que se adelanta ésta en dos años sobre su data verdadera (1120) [1]. En cambio estuvo acertado en la fecha de la ocupación de la ciudad (18 diciembre 1118), frente a Blancas y otros que señalaban aquélla en 1115.

Las fuentes árabes fueron en parte revisadas por don Francisco Codera, con su acostumbrada sobriedad, pero sin intentar una versión completa de la conquista de Zaragoza, ya que no

1 *Anales*, lib. I, caps. 41, 42, 44. En los *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum* (Zaragoza 1578), p. 50, se fecha la toma de Morella en 1115.

utilizó las fuentes cristianas, especialmente las documentales, que hubieran aclarado algunos extremos interesantes [1].

Finalmente P. Boissonnade, a trueque de pequeñas confusiones y de citas inexactas, ha recogido y ordenado los testimonios de origen español y francés para poner de relieve la decisiva participación de los vasallos ultrapirenaicos del rey de Aragón en la liberación del valle del Ebro [2].

Los historiadores locales han insistido en un aspecto muy parcial de la cuestión, como la fecha de la toma de la ciudad, extraviados por la confusión de Blancas, que hasta en nuestros días ha tenido partidarios [3].

Vamos a intentar una breve revisión de los testimonios hasta ahora conocidos, tanto de origen cristiano como musulmán, con alguna aportación documental nueva, para trazar un cuadro coherente de los sucesos.

[1] F. Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, Zaragoza 1899, pp. 12-13, 244-267; *Bol. de la R. Ac. de la Hist.*, t. VIII, pp. 344-350 y t. XXXII, pp. 103-104. — Codera no utilizó el *Kitāb al-Iktifā'* de Ibn al-Kardabūs, y lo mismo Ribera, que incidentalmente se ocupó de la capitulación de Zaragoza en sus *Orígenes del Justicia de Aragón*, apéndice II.

[2] P. Boissonnade, *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, París 1923, especialmente lib. I, caps. IV, V; *Les relations des ducs d'Aquitaine, comtes de Poitiers avec les Etats chrétiens d'Aragon et de Navarre (1014-1137)*, en *Revista Zurita*, III [1935], pp. 33-45.

[3] C. Domingo y Ginés, *Estudio crítico sobre la conquista de Zaragoza por Alfonso I*, Zaragoza 1888, que carece en absoluto de interés; S. Sanpere y Miquel, *La reconquista de Zaragoza*, en *Bol. de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona*, 1903, t. II, pp. 139-157; y artículos publicados en *El Noticiero*, de Zaragoza, los días 25 y 27 de junio; 16 de julio; 5, 7 y 10 de agosto de 1918 por don Pascual Galindo, y el 28 de junio por don José Mª Ramos y Loscertales; García Ciprés *(¿Cuándo fué reconquistada Zaragoza?*, en *Linajes de Aragón*, 1919, pp. 65 ss.), fecha la conquista en los primeros días del año 1118, y todavía insiste en la vieja data de 1115 don Pasqual de Santapau, *La reconquista y armas de Zaragoza en el año 1115*, en Memoria enviada al II Congreso de Historia de la Corona de Aragón (Huesca 1920).

Zaragoza ante los reyes de Aragón

Desde que los cristianos de Aragón bajaron de sus montañas para asentarse en la llanura de Huesca — segunda mitad del siglo XI — no existió una frontera fija y rígida que separara los territorios de moros y cristianos. Unos y otros se refugiaban en sus castillos y ciudades fortificadas, en las que resultaban invencibles; pero los ejércitos de ambos bandos cruzaban fácilmente esta frontera ideal, bien en algaras o en fonsado, y se adentraban en terreno enemigo, saqueando pueblos y campos, especialmente en la época de las cosechas, sin que dicha frontera ideal sufriera por eso variaciones apreciables. En varias ocasiones los cristianos se establecieron en plazas muy alejadas de sus bases, formando verdaderos enclaves, y el hecho de que pudieran abastecerlos y sostenerlos por largo tiempo nos prueba la escasa potencia ofensiva de estos ejércitos ante plazas regularmente fortificadas [1].

La técnica de los sitios y el arte de batir fortalezas había de alcanzar en los famosos asedios de Nicea, Antioquía y, sobre todo, Jerusalén (1097-1099), grandes progresos, que pronto habían de ser puestos en práctica por los mismos cruzados en la ocupación de los castillos y plazas fuertes de las riberas del Ebro. Es más: la misma liberación del valle del Ebro, en el primer tercio del siglo XII, hay que considerarla en gran parte como una desviación, a este lado del Pirineo, del impulso de Cruzada, a veces con los mismos actores que en las Cruzadas de Oriente, cuyo espíritu había prendido fuertemente en el Rey de Aragón y en los dignatarios de su corte.

Los monarcas aragoneses habían amenazado varias veces la ciudad del Ebro paseándose ante sus muros, sin que realizaran, que sepamos, ninguna tentativa seria para ocuparla. En julio de 1086, estando Sancho Ramírez «in illa ortariza de Zaracoza», daba a la catedral de Jaca la iglesia de las Santas Masas, extra-

1 R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 509.

muros de Zaragoza [1]; en 1091 fortificaba el Castellar *(castrum Super Cesaraugusta)*, en la orilla izquierda del Ebro y a cuatro leguas de Zaragoza, castillo que, rodeado de tierras musulmanas, habían de poseer los cristianos hasta la ocupación de la ciudad [2]; en 1101 (febrero y junio) vemos a Pedro I «cum infinita armorum multitudine Cesaraugustanam civitatem cum Christi vexillo preliantem» [3]; y por entonces decía reinar «in Pampilona et in Aragon et in Superarui et in Ripacurza *et gratias Deo in Deus o uol ante Cesar Agusta*», lo que prueba que se había establecido, en forma más o menos precaria, en Juslibol, a cinco kilómetros del casco urbano de Zaragoza [4]. El mismo nombre de *Deus o uol* está pregonando una primera infiltración en Aragón del espíritu de las Cruzadas de Oriente, que se ha de hacer más patente en las campañas y en la política del Batallador.

En Zaragoza venía reinando al-Musta'īn II (1085-1110), de la familia de los Banū Hūd, que mantenía un raro y difícil equilibrio ante fuerzas potentes pero encontradas. De una parte, los reyes de Aragón, que paulatinamente iban ocupando las plazas fronterizas y mejor fortificadas: Monzón (1089), Almenara (1093), Huesca (1096), Barbastro (1101). De otra, Alfonso VI, que, erigido en protector de los Banū Hūd para contener a los aragoneses, intentó varias veces ocupar en provecho propio Zaragoza, que ya le venía pagando parias desde los días

[1] J. Mª Lacarra, *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. II, nº 1; R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, p. 357, nota. 3.

[2] Fuero de El Castellar dado en 1091, en Traggia, *Aparato a la historia eclesiástica de Aragón*, Madrid 1792, II, 440; dotación de su iglesia en 1091, apud Lacarra, *Documentos*, nº 2.

[3] Documento de 12 de febrero, en el Arch. de San Millán, publicado por Fita, *Concilio de Palencia y Gerona*, en *Bol. R. Acad. Hist.*, t. XXIV (1894), p. 231. Para el mes de junio *(cum teneret domnus Petrus... rex Cesaraugustam cum multitudine militum obsesam)* Lacarra, *La Catedral románica de Pamplona*, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 1931, pp. 82-83; «Facta carta ista era MCXXXIX in mense iunio in caput de illa orta de Çaragoça», B. N., ms. 746, p. 72.

[4] Es un documento original de la reina Berta, sin fecha, que se conserva en el Arch. Municipal de Huesca, 5 R. La frase subrayada, agregada a la intitulación real, indica que la ocupación de Juslibol era reciente.

de su padre Fernando. Finalmente, los almorávides, mantenidos a raya por el Cid, pero congraciados con al-Mustaʿīn II, rondaban los dominios de éste, ocupando las plazas de Lérida, Tortosa y Valencia (1102); éstos, los más peligrosos de momento, iban creándose un partido entre los súbditos más intransigentes de al-Mustaʿīn, descontentos de que el emir tuviera con los cristianos complacencias obligadas para poder mantener su precaria independencia.

Era la suya una posición difícil de mantener por largo tiempo, pues la dinastía de los Banū Hūd apenas tenía fuerza para hacerse respetar por sus mismos súbditos, y tarde o temprano había de someterse a alguno de sus poderosos vecinos, como sucedió, en efecto, al pasar primero a poder de los almorávides, los cuales no asentaron bien en Zaragoza, pues antes de cumplirse nueve años tuvieron que ceder la plaza al ejército cristiano que acaudillaba Alfonso I.

El 24 de enero de 1110, tras una expedición de saqueo dirigida por al-Mustaʿīn, en que parece que llegó hasta Olite, era derrotado y muerto por Alfonso I en Valtierra, a 17 kilómetros de Tudela [1]. Alfonso se encontraba en la cumbre de su poder y las más risueñas perspectivas se abrían ante él. En los seis años que llevaba de gobierno había hecho notables progresos la reconquista hacia Lérida — donde había ocupado Tamarite (1107) [2] — y hacia el Ebro, con la conquista de Ejea y Tauste [3], poniendo el Ebro por frontera desde Tudela al Castellar. Su

1 La identificación es dudosa. El texto dice: اونية tal vez por اولية *(Aulīya, Ulit?)*, y así lo sugiere Codera, *Almorávides*, pp. 244-246; Ibn al-Jaṭīb, *Kitāb Aʿmāl al-Aʿlām*, ed. Lévi-Provençal (Rabat 1934), pp. 201-202.

2 «Facta carta era MCXLIIII (a. C. 1106) mense iunio, eo anno quo capta sunt castella super Hylerdam, ad confusionem ciuitatis». (Arch. Catedral de Huesca, arm. II, lig. 8, nº 432). «Facta carta sub die feria IIII[a], luna XX[a] VIII[a]... in illo anno quando fuit captum illum castellum de Tamaret». (Cart. de San Pedro del Viejo, fº 123 *v*).

3 Zurita *(Anales*, lib. I, cap. 41) fecha la toma de Ejea en 1110, siguiendo a la *Crónica de San Juan de la Peña* (ed. Ximénez de Embún, cap. XIX); pero la donación de Alfonso I a San Juan de la Peña de la pardina de Aquabiela está fechada «in era T[a] C[a] XL[a] IIII[a] (a. C. 1106) in mense aprili in uilla de Taust»

matrimonio con doña Urraca, celebrado pocos meses antes, todavía no había sido encizañado por el egoísmo de los grandes; y su concuñado Enrique de Borgoña acompañaba al monarca en esta jornada de Valtierra [1].

El ejército de al-Mustaʿīn, que no había probado su fortaleza en grandes encuentros, al realizar una algara contra Alfonso el Batallador, quedaba destrozado. El sucesor, su hijo ʿAbd al-Malik b. Aḥmad ʿImād al-dawla, si intentó defender Zaragoza, no pudo hacerlo, pues, forzado a contar con la benevolencia de los cristianos para sostenerse, los elementos intransigentes de la ciudad, que simpatizaban ya con los almorávides, le exigieron que no hiciera alianza ni amistad con aquéllos, condiciones que no pudo guardar en adelante. ʿAlī envió al qā'id de Valencia Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ, tal vez en apoyo de ʿAbd al-Malik, pero contando con la simpatía de los rebeldes de la ciudad, que acabaron por imponerse, y hacia el 30 de mayo ocupó la ciudad, retirándose ʿImād al-dawla a la fortaleza de Rueda sobre el Jalón [2].

Alfonso, bien informado sin duda de los sucesos de Zaragoza, estaría al acecho, tal vez en contacto con ʿImād al-dawla — según una versión de Ibn al-Jaṭīb [3] — o confiando, al menos,

(A. H. N., *San Juan de la Peña*, 210); Lope Lopiz aparece en los documentos como señor de Uncastillo y Ejea, cuando menos desde noviembre de 1106 (A. H. N., *Santa Cristina*, 1 R).

[1] Así lo dice el *Kitāb al-Iktifā'* (apud Gayangos, *Mohammedan Dynasties*, II, p. XLV). Pero, según parece, en diciembre de 1109 y marzo de 1110 estaba todavía Enrique en tierra portuguesa, y hasta principios de abril de 1110 no pasó por Navarra rumbo a Francia, para pedir ayuda contra Alfonso y Urraca, que momentáneamente se habían unido y amenazaban sus estados. La cronología de estos sucesos no aparece, sin embargo, demasiado clara. Cf. L. G. de Azevedo, *Historia de Portugal* (Lisboa 1940), III, 73 ss. y 180 ss.

[2] Codera, *Almorávides*, 254-259, que recoge los textos musulmanes, y Casiri, *Biblioteca*, II, 57; Ibn al Jaṭīb, *Aʿmāl al-Aʿlām* (ed. Lévi-Provençal), pp. 202-203. Prieto Vives, *Los reyes de Taifas*, 49; Dozy, *Hist. des Musulmanes d'Espagne*, III, 153-154 (ed. Lévi-Provençal).

[3] «Luego ʿAbd al-Malik se alió con el rey de Castilla [Alfonso, casado ya con Urraca, y por tanto rey de Castilla], cosa que desagradó a la gente, la cual llamó en su favor al qā'id de ʿAlī b. Yūsuf de Valencia. Llegó éste hasta ellos y le dieron entrada franca en la ciudad. ʿAbd al-Malik llamó en su favor a los cristia-

en que el elemento moderado de la ciudad, y opuesto a los almorávides, le diera pie para intervenir en las contiendas en que se vieron envueltos los vecinos de Zaragoza durante la primavera de 1110. En el mes de julio lo encontramos «in illa horta de Alagone» [1], donde sin duda esperaba a doña Urraca, que a mediados de agosto avanzaba por Nájera «cum suo exercitu para Zesaraugustam» [2].

Pero el afianzamiento en esta ciudad del poder almorávide, y sobre todo las discordias que pronto surgieron en el regio matrimonio, retrasaron por algún tiempo la intervención de Alfonso en los asuntos de Zaragoza.

Zaragoza bajo los almorávides.

Durante ocho años Zaragoza quedó sometida al mando de gobernadores almorávides con jurisdicción sobre Valencia, Zaragoza y Lérida, plazas estas dos últimas amenazadas de cerca por Alfonso I.

El emir ʿAlī ben Yūsuf había encomendado el gobierno de la península durante sus ausencias a su hermano, el príncipe Tamīm, que tenía su residencia en Granada, desde donde atendía a los frentes de Portugal (Santarén, Badajoz, Oporto, Évora y Lisboa), Castilla (el reino de Toledo, defendido a la sazón por Alvar Háñez) y Aragón, que daban muestras de gran actividad. Por desgracia para el Islam, los gobernadores de Zaragoza se sucedieron con una frecuencia excesiva para que su mando resultara eficaz y para que pudieran organizar un gobierno fuerte,

nos y se dirigió hacia él Ibn Rudmīr, al mismo tiempo que salió apresuradamente Ibn al-Ḥāŷŷ, qāʾid del ejército de los almorávides, para hacerle frente. Pero le abandonó la gente [iniciada la lucha] y sobrevino la derrota, muriendo por la fe [sabemos que no murió entonces]» Ibn al-Jaṭīb, *ʿAmāl al-Aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, pp. 202-203. Cf. Codera, *Almorávides*, pp. 256-257.

1 Así consta en los fueros que Alfonso otorga a Funes, Marcilla y Peñalén, Arch. de Navarra, *Comptos*, caj. 1, nº 5 (copia de 1501), y Cart. III, 218-219. Publ. Muñoz, *Col. de fueros*, p. 427. La fecha que propone el editor debe corregirse así: «era MCXLVIII» (a. C. 1110).

2 Serrano, *Cartulario de San Millán*, nº 297.

y mientras tanto, Alfonso «continuaba yendo y viniendo hacia Zaragoza, echando una ansiosa mirada a esa ciudad y rondando sus cercanías, como el buitre hambriento su presa» [1].

Sólo del primer gobernador, Muḥammad b. al-Ḥāŷŷ, tenemos pruebas de espíritu combativo: nos dice el autor del *Qirṭās* que acosó fuertemente a los cristianos en sus algaras [2], y un documento aragonés nos habla de una expedición hecha hacia 1112 por tierras de Huesca, en que llegó hasta Ayera, diez kilómetros al NE. de aquella ciudad, donde hizo cautivos [3]. En unión del príncipe Ibn ᶜĀ'iša, gobernador de Murcia, dirigió una expedición hacia Cataluña, pasando por Cervera y llegando hasta Barcelona, cayendo al regreso en una emboscada, donde pereció Ibn al-Ḥāŷŷ con casi todos los suyos (junio 1114) [4].

Su sucesor, Abū Bakr b. Ibrāhīm b. Tīfilwīt, cuñado de ᶜAlī, que gobernaba interinamente Murcia, y parece que también Granada desde 1106, reunió bajo su mando los distritos de Valencia, Tortosa, Fraga y Zaragoza, y, si bien intentó vengar la muerte de su antecesor sitiando Barcelona durante veinte días, pronto regresó a Zaragoza para tomar posesión de este gobierno [5], y en él murió dos años después, sin que los autores árabes nos señalen ningún hecho de armas por su parte; probablemente, porque no fué hostigado por Alfonso, que, a juzgar por la ausencia de testimonios aragoneses, debió de pasar estos años en tierras de Castilla.

La pacífica corte zaragozana de Ibn Tīfilwīt, en la que se

1 Maqqarī, apud Gayangos, II, 303.

2 *El Cartás*, trad. Huici, p. 164.

3 «Ego Enecho Sanz de Lanes... pecatus enim meis exigentibus, fui captiuatus in Aiera cum uxore mea et filio et filia mea, quando uenit Auin Alfag in terra de Oscha in multitudine grandi et leuauerunt nos sarraceni et miserunt in carcerem et in cathenas et cruciauerunt nos fame et siti et multis penis.» Documento de 1118 con referencia a sucesos ocurridos seis años antes. Archivo Municipal de Huesca, 28 P. Publ. R. del Arco, *Archivos Históricos del Alto Aragón*, fasc. 2, nº 23, e Ibarra en *Homenaje a Codera*, p. 83, tomándolo del Cart. de San Pedro el Viejo.

4 Codera, *Almorávides*, pp. 20, 272-278.

5 Codera, *Almorávides*, pp. 20-22, 272-281; M. Gaspar Remiro, *Historia de Murcia musulmana*, pp. 149-151.

daba aires de verdadero rey, se vió sorprendida por la muerte del gobernador y por las amenazas de Alfonso, que acosaba la ciudad; y antes de que se nombrara nuevo gobernador, tuvo que acudir en su auxilio el wālī de Murcia Abū Isḥāq Ibrāhīm, hermano del emir ᶜAlī, quien después de arreglar los negocios de Zaragoza se volvió a Murcia [1].

En tan críticas circunstancias se hace cargo del gobierno de Valencia y Zaragoza ᶜAbd Allāh b. Mazdalī, quien acudió a Zaragoza desde Granada (511: 5 mayo 1117 – 1118), donde se encontró con que Alfonso venía haciendo gran daño a sus habitantes; «pelearon bravamente entre sí, hasta que lo desbarató y expulsó de la región», dice el *Qirṭās* [2]; pero la retirada del Batallador sólo había sido momentánea para volver con nuevos refuerzos, como veremos en seguida.

Alfonso I prepara el asedio de Zaragoza.

Carecemos de noticias directas sobre la preparación del cerco puesto por Alfonso I a la ciudad del Ebro, y sólo en parte podemos adivinarla por el testimonio de algunos documentos coetáneos o inmediatamente posteriores. Según la versión tradicional fijada por Zurita, el sitio formal comenzaría en 1114, ya que, estando en el asedio de Zaragoza, fué ocupada Tudela por la astucia del Conde de Alperche, precisamente en agosto de ese mismo año. Creo haber desvirtuado el testimonio de la Crónica de San Juan de la Peña en que esta versión se apoya, y que debe retrasarse la ocupación de Tudela al 22 de febrero de 1119, es decir, dos meses después de la toma de Zaragoza [3]. Además, en los cinco o seis años que siguieron a la batalla de

1 Codera, *Almorávides*, p. 249, tomándolo de Ibn al-Jaṭīb, *Iḫāṭa*, fº 98.

2 *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

3 Lacarra, *La fecha de la conquista de Tudela*, en *Príncipe de Viana*, 1946, pp. 45-54 [cf. Al-Andalus, XI (1946), pp. 497-498]. La fecha exacta la he encontrado después en una pequeña crónica del Archivo Catedral de Calahorra: «Era Mª CªLVIIª, V kalendas Martii, III feria capitur Tutela» (Códice I, fº 270 *v*, col. b).

Valtierra, apenas pudo Alfonso ocuparse de los asuntos de su reino privativo, metido, como estaba, en las complicadas contiendas civiles y familiares de Castilla.

Probablemente el acoso y cerco de esta ciudad no vino de O. a E. siguiendo el curso del Ebro, como generalmente se supone, sino de Oriente y Sur, donde los cristianos venían adentrándose de un modo paulatino sin grandes combates, precisamente porque no encontraban grandes resistencias.

En efecto, sabemos que en 1117 Alfonso sometió Morella, y la poseyó cuando menos un par de años [1], y que en 1118 dominaba — ignoramos desde cuándo — sobre el macizo montañoso de Aliaga (Pitarque, Jarque, Galve y Alcalá de la Selva) [2]. Recuérdese que estas tierras de Morella a Calamocha habían estado sometidas al Cid veinticinco años antes, y que aquí

[1] Consta la conquista en el documento de venta de un campo, en Alcoraz, por García de Habib: «In era MªCªLªVª... in anno quando fuit presa Moriella, in mense decembris, die sancti Nicholay, die iouis.» (Cart. de San Pedro el Viejo, fº 95 *r*). La expresión de día y mes se refiere a la fecha de la carta, no a la conquista de Morella. Por esta simple mención podría pensarse en alguna otra localidad no tan alejada de las fronteras del reino, por ejemplo, Morilla, en el partido de Barbastro; pero, aparte de que esta localidad debía estar ya liberada para esas fechas, hay alguna otra referencia que forzosamente tiene que aludir a población importante sita en el extremo del reino. Así, en el fuero de Belchite (13 diciembre 1119): «Regnante me Dei gratia in Aragon et in Pampillona, atque in Superarbe, sive in Ripacurcia, atque in Castella bielga, sive in tota Estrematura usque ad Toleto, *et Dei gratia in Çaragoça et in Tutela usque ad Morella, et in mea populatione quod dicitur Soria*... senior Açenar Dat in Morella» (*Codoin Aragon*, VIII, p. 9). Frase, la subrayada, que, añadida a la intitulación real, indica una ocupación reciente e importante: Zaragoza (dic. 1118), Tudela (febr. 1119), Morella (1117), población de Soria (1119). Por un documento del Archivo Catedral de Calahorra (nº 20) parece que Morella siguió bajo el rey de Aragón durante doce años más; es la venta de unas tierras que hacen Juan y su mujer Columba a don Domingo, hijo de Pedro Pérez: «Regnante Adefonsus rex in Aragona et in Pampilona, et de Bilforato usque Murella... Facta carta era MªCªLXªVIIª» (a. C. 1129).

[2] El 18 de diciembre de 1118 Alfonso I daba a Lope Juan de Tarazona «Ailaga cum suos terminos et Bitarg et Siarg et Apelia et Calue et Alcala similiter cum illos terminos» (Lacarra, *Documentos*, nº 12). El documento, tal como ha llegado a nosotros, presenta algunas irregularidades, pero puede basarse en un hecho auténtico.

sentaba sus reales y por ellas se movía como por dominios propios, ya para caer sobre el Conde de Barcelona o sobre al-Musta'in II de Zaragoza, o para vigilar Valencia. Por aquí pasaba Pedro I para entrevistarse con el Cid en 1094, o para asegurar su castillo de Montornés y las fortalezas de la costa de Castellón; por aquí también cruzaría Alfonso I cuando, acompañando a su hermano, acudió en socorro del Cid al encuentro de Bairén (1097). El paso del Ebro, perfectamente asegurado en los días de Pedro I, que se permitía acudir a las citas del Cid con matemática puntualidad, se haría por alguno de los vados que hay entre Pina y Sástago, para seguir, por Belchite, en dirección a Montalbán. Y, efectivamente, sabemos que también Belchite había caído en poder de Alfonso antes que Zaragoza, pues entre los señores que suscriben el fuero dado a esta ciudad a los pocos días de su conquista (enero 1119) figura «Galin Sanz de Belgit» [1]. Según Zurita, en 1118 las armas de Alfonso habían llegado hasta Velilla de Ebro y Gelsa, rechazando al enemigo hacia Lérida y Tortosa [2]. Lo que sí es cierto es que en 1124 aparece Alcañiz liberado, tal vez por tropas auxiliares castellanas, pero ignoramos desde cuándo [3].

De todo ello deducimos que si, al caer Valencia al empuje almorávide, se perdieron las posesiones aragonesas de la costa, esta zona montañosa del Maestrazgo y Montalbán — en cuyo arabismo no podemos pensar, y de cuyo islamismo podríamos sospechar bastante — pudo quedar al margen del fanatismo almorávide, al que sólo interesaba tener expeditas sus grandes vías de Calamocha-Daroca-Zaragoza y Castellón-Tortosa-Lérida, y por allí pudo Alfonso infiltrarse paulatinamente amenazando a la vez ambas rutas de invasión. El atacar Zaragoza por el Este suponía dejar a la espalda ciudades importantes (Tudela, Tarazona, Rueda, Épila, Ricla, Calatayud), con una ruta abierta para

1 Muñoz, *Colección de Fueros*, pp. 448-450.

2 *Indices rerum ab Aragoniae regibus gestarum*, p. 53.

3 Alfonso I da a los hermanos Fruela y Pelayo «alio castello quam dicitur Alkanic quod habeatis de illum illas IIas partes per uestra hereditate et illa tercia parte quod teneatis illam per honorem per me» (Archivo del Pilar, caj. IX, leg. 1, nº 8).

recibir los refuerzos que llegaran de Levante, y todo ello sin contar con puntos de apoyo en la orilla derecha del Ebro que cubrieran su retirada. Pero avanzando por el S. E. de la ciudad, apoyándose en zonas más alejadas de las rutas de Levante, podía a la vez contar con una fácil retirada por los expeditos vados del Bajo Aragón. Para asegurar la conquista de Zaragoza era indispensable cortar dicha ruta levantina. Por eso Alfonso, una vez ocupada esta plaza, tuvo que combatir en Cutanda antes de tomar las fortalezas de la cuenca del Jalón. Sin el apoyo levantino, estas plazas no tenían salvación; por eso cayeron todas a raíz del encuentro de Cutanda.

Fué en 1117 cuando se decidieron los destinos de Zaragoza. El gobierno almorávide, si pudo dar ánimo a los moradores de la ciudad, no supuso un refuerzo militar considerable, habida cuenta de que los auxilios tenían que llegar de muy lejos — Murcia y Granada — como hemos visto, y solo sirvió para retrasar por breve tiempo la ocupación por las tropas de Alfonso. Cuando ʿAlī ben Yūsuf desembarca en la Península por tercera vez (22 junio 1117) encuentra a Zaragoza y Lérida estrechamente apretadas por Alfonso I con innumerables tropas cristianas [1]. Este ataque simultáneo a Lérida y Zaragoza se explica por la ocupación, este mismo año, de Morella y del macizo montañoso de Aliaga. Alfonso contaba además con el refuerzo de tropas bearnesas al mando de Gastón de Bearn y de su hermano Centulo de Bigorra, y con ellos colaborarían sin duda algunos señores catalanes para el asedio de Lérida. El domingo 8 de julio, Alfonso estaba a las puertas de Zaragoza y confirmaba a la iglesia de Jaca la donación del templo de las Santas Masas, extramuros de la ciudad, que su padre había hecho en 1086. Podía el rey confirmar la donación, cuando precisamente el templo que guardaba las cenizas de los mártires zaragozanos estaba en aquel momento ocupado por el ejército cristiano, ya que el monarca fecha su donación «in Cine Eia», es decir, en la puerta Cineja sita en el muro Sur de la ciudad, donde en el siglo XIV estaba el arrabal de *Cinhecha (Ṣinhā-*

[1] *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

ŷa) [1], que hoy se recuerda todavía en la Puerta o Arco Cinegio. Acompañaban al rey, según nos informa el mismo documento, además del vizconde de Bearn y de su hermano Centulo de Bigorra, Eneco Alinz, Lope Arcez Peregrino, que luego sería señor de Alagón, Pedro Jiménez, justicia, y que pronto ocuparía ese mismo cargo en la ciudad de Zaragoza, y otros muchos que no se enumeran [2].

ʿAlī ben Yūsuf, tan pronto como desembarcó, escribió a los gobernadores de al-Andalus que se unieran a su hermano Tamīm para socorrer Zaragoza y Lérida. Acudieron con sus tropas a unirse a Tamīm, ʿAbd Allāh b. Mazdalī y Abū Yaḥyà ibn Tāšufīn, señor de Córdoba, los cuales se dirigieron sobre Lérida, de donde, según un cronista musulmán, obligaron a Alfonso a apartarse, después de haber perdido más de 10.000 hombres [3]. En este relato, que no encuentro confirmado en otras fuentes, sospecho que hay alguna confusión con sucesos posteriores [4]. Hemos visto antes cómo el mismo autor atribuye a Ibn Mazdalī el haber expulsado a Alfonso de la zona de Zaragoza. El gobierno de aquél sólo duró un año, que coincidió con la expedición de Alfonso a Zaragoza que mencionan las fuentes cristianas en julio de 1117; pero ya hemos dicho también que la retirada de Alfonso era transitoria; la noticia del *Qirṭās* sólo refleja, pues, un aspecto muy parcial de la realidad.

1 Ribera y Asín, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, p. 232 (nota), 239, 251; año 1133, Alfonso I confirma a los pobladores de Zaragoza «totas uestras hereditates quod habetis in Çaragoça foras et intus de Cinegia», B. N., ms. 746, pp. 277-278.

2 Lacarra, *Documentos*, nº 1.

3 *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

4 El *Qirṭās* lo refiere después de aludir a la muerte de ʿAbd Allāh b. Mazdalī, último gobernador almorávide de Zaragoza, y, sin embargo, incluye a ibn Mazdalī entre los que acuden a unirse a Tamīm contra Alfonso.

El auxilio franco.

En efecto, la presencia del vizconde Gastón de Bearn y de su hermano Centulo ante los muros de Zaragoza en julio de 1117, sirvió para tantear las fuerzas enemigas y como preparación de la gran campaña que habían de emprender al año siguiente los ejércitos unidos de aragoneses y bearneses. Los dos hermanos, Gastón y Centulo, llevarían al Mediodía francés una impresión fresca de las posibilidades, y comunicarían su entusiasmo a otros señores ultrapirenaicos, sus parientes o amigos. En el Concilio reunido en Toulouse, a comienzos del año siguiente, fué aprobada la expedición a España, que venía así a alcanzar los honores de Cruzada [1]. En dicho Concilio habían tomado parte los arzobispos de Arlés y de Auch, y los obispos de Lescar, Pamplona, Bayona y Barbastro, de estirpe francesa todos ellos [2]. Estaba fresco todavía el recuerdo de la primera Cruzada a Tierra Santa, a la que las gentes del Midi habían acudido — ¿en número de cien mil? — mandadas por sus señores bajo la jefatura del conde de Toulouse, y tenemos múltiples pruebas de la ola de entusiasmo que agitó ahora a las gentes del otro lado del Pirineo.

El hijo del vizconde de Labourd, que había decidido consagrarse a Dios en el monasterio de San Juan de Sorde, antes de entrar en el claustro quiso asistir al sitio de Zaragoza, y, careciendo de recursos para tomar parte en la expedición, vende al abad Guillermo Martel la mitad de la iglesia y diezmo de San Félix de Garris [3]; el vizconde de Carcasona, Bernardo Aton, que ya había acudido a Tierra Santa como cruzado, ahora, «pergens ad Ispanias», se preparaba, otorgando testamento el 7 de

[1] «Tholosae fuit concilium in quo confirmata est via de Hispania» (*Chronicon Sancti Maxentii Pictavensis*, ed. P. Marchegay et E. Mabille, en *Chroniques des Eglises d'Anjou*, París 1879, p. 427).

[2] Boissonnade, *Du nouveau*, p. 47.

[3] «Interim antequam ad hoc deveniret, ut fieret monachus, voluit ire ad obsidendam Cesar Auguste, et non habens ea que necesaria erant ibi...» Cart. de Sorde, p. 71, apud Jaurgain, *La Vasconie*, II, 241.

mayo de 1118 [1]. Los autores musulmanes insisten en la gran participación de los habitantes de Afranŷa: «Por fin — dice al-Maqqarī —, en 512, pensando que había llegado el momento de asestar el golpe decisivo, Alfonso envió mensajeros a la tierra de Afranŷa, convocando a todas las naciones cristianas de allí para ayudarle en su empresa; y las gentes de estos países, contestando a su llamada, se congregaron bajo su estandarte como enjambres de langostas u hormigas. Pronto se encontró Alfonso a la cabeza de innumerables fuerzas, con las que acampó ante Zaragoza» [2]. ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, que se inspira, sin duda, en textos muy anteriores, dice que los «francos» (Afranŷ) atacaron la ciudad en número de 50.000 caballeros [3], pero esta cifra no creo que deba admitirse sin algunas reservas.

Según la narración de Zurita, este ejército «franco» estaba ya congregado a mediados de mayo en la laguna de Ayerbe, y de aquí pasó a ocupar la plaza de Almudévar, todavía en poder musulmán, lo mismo que las de Salcey, Sariñena, Robres, y a orillas del Gállego, Gurrea y Zuera, con lo que quedaba expedito el camino hasta Zaragoza.

El mismo relato nos informa de que a los ocho días de acampar sobre Zaragoza las tropas de Gastón de Bearn — siempre dentro del mes de mayo — ocuparon el barrio de Altabás, sito en la orilla izquierda del Ebro, y las aldeas próximas, rodearon la ciudad y se apoderaron de toda la población que había extramuros. Es decir, que sus tropas recorrieron la huerta de Zaragoza, acercándose a sus muros, lo mismo que habían hecho Sancho Ramírez en 1086, Pedro I en 1101, y, en julio del año anterior, Alfonso I con los mismos Gastón y Centulo de Bearn. Entonces avisaron a Alfonso, que estaba en Castilla, quien inmediatamente, y antes de finalizar el mes de mayo, se había incorporado al ejército sitiador [4].

1 Vaissète et Devic, *Hist. du Languedoc* (nouv. éd.), V, nº 462 (col. 865).

2 Maqqarī, trad. Gayangos, II, 303. *El Cartás*, trad. Huici, p. 166.

3 *La Péninsule Iberique au Moyen-Age, d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿṭār*, ed. y trad. Lévi-Provençal, Leiden 1938, pp. 97-98 (texto), 120 (traducción).

4 Zurita, *Anales*, lib. I, cap. 44. Sanpere (p. 153) supone si Zurita sacaría

El avance bearnés había sido un paseo militar. La dificultad estribaba en forzar las murallas de Zaragoza antes de que pudieran llegar auxilios a los sitiados.

Bearneses y Aragoneses.

Según esta narración de Zurita, tomada de fuente que no he precisado, las tropas «francas» fueron llamadas para esta empresa estando Alfonso en Castilla, y llegaron a las puertas de la ciudad cuando el rey no se había incorporado todavía al cerco. Pero la iniciativa había partido del rey.

En cambio, una versión propagada al otro lado del Pirineo, en fecha muy tardía, nos presenta la campaña como una empresa más francesa que española, tanto por la iniciativa como por su ejecución. Su héroe sería Gastón, que, al frente de sus «cristianos vascones, sintiendo gran compasión por sus hermanos de España, que tanto tiempo hacía eran maltratados por los sarracenos, viéndose obligados a sufrir una no interrumpida persecución, pasaron en gran número el Pirineo a fin de libertar la Iglesia oprimida». Puestos de acuerdo vascos (gascones) y españoles, atacan la ciudad, y Alfonso «audita obsidione urbis, socias administrat militias nolens se tanto negotio defraudari» [1].

Pero la iniciativa real de la campaña está plenamente confirmada por muchos testimonios, y debió de ser tomada en la expedición del verano anterior, según queda referido. Fué precisamente el arriscado obispo de Huesca, Esteban, que gozaba de la plena confianza real, el encargado de esta misión, o al menos uno de los que con más entusiasmo trabajaron por atraer la colaboración de los «francos» y de otras gentes, según consta documentalmente [2]. Seguramente el prelado de Pamplona — de es-

estos datos de unos *Anales* del Obispo de Barcelona Martín García, que Zurita cita en alguna ocasión.

[1] Bibl. de El Escorial, ms. P. IH, 5, fº 100; B. N., ms. 746, p. 139; ms. del Colegio Foix de Toulouse, apud Marca, *Hist. de Béarn* (nouv. éd.), II, 99.

[2] Donación del obispo Pedro de Librana a Esteban «propter studium laboris quod Deo et christianitati exhibuit in aducendis exercitibus de Francia et aliis

tirpe bearnesa -- y el de Barbastro — antiguo abad de San Sernín de Toulouse — tomarían tambien parte muy activa en esta propaganda. Los relatos del *Qirṭās* y de Maqqarī insisten también en que Alfonso envió emisarios al país de los francos pidiendo auxiliares para la campaña [1].

Podemos hacer un balance de las fuerzas sitiadoras, o al menos de los capitanes que las mandaban, por haber quedado consignados sus nombres en el primer fuero otorgado por el Batallador a los pobladores de Zaragoza, a los pocos días de ocupada la ciudad [2]. Aparecen mencionados ordenadamente como testigos del documento, y su examen puede sernos muy útil para nuestro propósito.

En primer lugar, aparecen las tropas auxiliares del otro lado del Pirineo, encabezadas por el vizconde Gastón de Bearn y su hermano Centulo de Bigorra, que ya habían combatido juntos en la primera Cruzada, y se habían distinguido en la toma de Nicea, en la batalla de Antioquía y los combates librados junto a Ascalón el 14 de agosto de 1099 [3]. Con ellos venían Bernardo, conde de Comminges; Pedro, vizconde de Gavarret, casado con una hija de Gastón de Bearn; Guy de Lons, obispo de Lescar; Auger, vizconde de Miramont, y Arnaldo de Lavedan [4]. Figu-

terris ad obsidendum civitatem Cesarauguste et de manu infidelium liberandam, et propter thesauros Ecclesie sue quod idem episcopus libenter in ipsa obsidione extraneis et indigentibus expendit, ne fame coacti inde discederent», R. de Huesca, *Teatro Histórico de las Iglesias de Aragón*, VI. 452. Sanpere (pp. 152-153) supone al obispo Raimundo de Barbastro por el Midi de Francia en febrero de 1118, gestionando la reunión del Concilio de Toulouse. La corrección que propone al documento de la *Hist. du Languedoc* (V, 873-874) no me parece acertada. Por otra parte, consta que Raimundo estaba en Toulouse en el verano de 1119, donde el 15 de julio asistió a la consagración de un altar en la iglesia de San Saturnino (*Hist. du Languedoc*, V, 50). Boissonnade, ignoro con qué fundamento, también señala entre los asistentes al concilio de Toulouse a los obispos de Pamplona y Barbastro; cf. *supra*, p. 78, nota 2.

1 Cf. p. 79, nota 2.

2 Muñoz, *Col. de fueros*, p. 448.

3 Sobre la participación de Gastón de Bearn en la primera cruzada, cf. *Hist. du Languedoc* (edic. Privat), III, 492, 500, 503, 515, 530, 534, 540.

4 Datos familiares de estos personajes pueden encontrarse en Jaurgain, *La Vasconie*, II.

ran después en la enumeración de la carta de Zaragoza algunos señores castellanos o riojanos que seguían la parcialidad del rey de Aragón, y, en primer lugar, don Diego López de Haro, señor de Vizcaya, transitoriamente reconciliado con Alfonso [1]; don Ladrón, afincado en Alava y Rioja, y otros varios señores de la Rioja y Navarra (señores de Punicastro, Marañón, Turrillas, Nájera, Calahorra, Estella, Funes, etc.). Vienen después los señores aragoneses, unos con cargos en Zaragoza — justicia y zalmedina —, otros con tenencias al Norte del Ebro — salvo el de Belchite —, que pronto pasarían a gobernar las plazas de la otra ribera (señores de Sos y Abiego, Biel, Loarre, Bolea, Ayerbe, Huesca, Peralta de la Sal, Santa Eulalia, Antillón, Albero, Rodellar, Monzón, Monclús, etc.). Los señores de Pallars, Ribagorza y Sobrarbe van encabezados por el conde Bernardo Ramón de Pallars, a quien acompañan los señores de Capella, San Esteban del Mall, Benavarre, Petra Rubea, etc. La lista del fuero seguramente no es completa. Entre los prelados se cita a Pedro de Librana, electo de Zaragoza — aun cuando ya para entonces había sido consagrado por el Papa, cosa que se ignoraba en Zaragoza —, Esteban de Huesca y Ramón de Roda, pero no a Guillermo de Pamplona ni al aragonés Sancho de Funes, obispo de Calahorra, que seguramente acudieron también al asedio de la ciudad del Ebro [2]. Tampoco suscribe la carta de fueros Rotrón, conde de Perges, primo del rey, que fué afincado en Zaragoza en el barrio situado entre La Seo y San Nicolás, que de él tomó el nombre de barrio del conde de Alperche; ni Ato Orelia — futuro señor de Ricla —, que sabemos acompañaba al rey el día de su entrada en la ciudad; lo mismo que Per Arnald de Caserras [3]. El conde de Beziers y Carcasona, al que vimos camino de España en mayo de 1118, tampoco consta

[1] Balparda, *Hist. crítica de Vizcaya*, II, 313.

[2] La presencia de Guillermo consta por una donación que le hace el Batallador «pro remissione pecatorum meorum et propter laborem et seruicium quod mihi predictus episcopus fecit in obsessione Cesarauguste, Tutele et Tirassone». Arch. Catedral de Pamplona, *Libro Redondo*, f° 66 *r* y *v*. Para el obispo de Calahorra, Aguirre, *Collect. max.*, V, 41.

[3] Lacarra, *Documentos*, n° 12.

en el citado documento [1]; ni el conde Armengol de Urgel, a quien alguna historia local nos presenta acaudillando a muchos caballeros de Cataluña que participaron en la empresa [2].

Esta enumeración nos prueba que la toma de Zaragoza fué una empresa total del reino de Aragón y de las tierras colindantes, cuyos señores estaban casi todos ligados al Batallador por lazos de parentesco o de vasallaje. En ella se distinguió, sin duda, tanto por su número como por su calidad, la participación ultrapirenaica, cuya figura más representativa fué Gastón de Bearn. Su ejército, que tal vez llegara a las puertas de Zaragoza antes que el de Alfonso, formaría como una unidad bajo su mando inmediato, lo que explica que unos viejos Anales de Teruel nos lo presenten como conquistador de Zaragoza juntamente con el rey de Aragón [3]. ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī distingue igualmente los cincuenta mil caballeros «francos», del otro ejército de Ibn Rudmīr (Alfonso) que atacaba también la ciudad. La *Historia Compostelana*, escrita por franceses adversarios de Alfonso, presenta al rey de Aragón sitiando Zaragoza «cum exercitu francorum», además, sin duda, del propio ejército real [4].

El asedio de Zaragoza.

El asedio se formalizaría, efectivamente, en el mes de mayo, y más concretamente el día 22, según nos informa una crónica

1 Su presencia en Aragón no la tengo comprobada, aunque por un documento de 1118 parece que en esa fecha estaba ausente de sus Estados. Cf. *Hist. du Languedoc*, edic. Privat, III, 635. En 1108 el conde Bertrando de Tolosa había ofrecido al Batallador, entre otros señoríos, el de Carcasona, cf. *Liber feudorum maior* (ed. F. Miquel Rosell, nº 2) e *Hist. Languedoc*, V, 826. Las fechas que señalan ambos editores están equivocadas.

2 Monfar, *Hist. de los Condes de Urgel*, I, 373.

3 «Era MªCªLªVIª presa es la ciudat de Caragoça de don Alfonso e de don Gascón, comte de Gascuenna, XV kalendas januarii, feria IIIIª». *Bolet. Ac. Hist.*, t. XCIV (1929), p. 149.

4 *Hist. Compost.*, lib. II, cap. 4, p. 262.

de Calahorra [1]; fecha que puede corresponder a la llegada del rey. Viene bien este dato con los siete meses de sitio que señalan las *Efemérides Riojanas (Anales Compostelanos)* [2]. La presencia personal de Alfonso ante los muros de Zaragoza para dirigir el sitio la registran algunos documentos privados de la época [3].

La defensa de Zaragoza se cifraba, como hemos dicho, en sus murallas de origen romano, cuyo recinto debía conservarse completo en esta época y cuya fortaleza tanto ponderan los geógrafos musulmanes. Para derrocarlas los sitiadores venían provistos de elevadísimas torres de madera montadas sobre ruedas, por medio de las cuales podían sus hombres aproximarse a las murallas; trajeron también máquinas tonantes que emplazaron contra la ciudad, y veinte *manŷanīqs* o catapultas [4]. Este material de sitio sería aportado por los bearneses, cuyo vizconde Gastón había sido ya escogido por los duques de Lorena y Normandía y por el conde de Flandes, en la toma de Jerusalén, para dirigir la construcción de máquinas de ataque, por su conocida habilidad e ingenio en estas artes [5].

No poseemos muchos detalles del sitio de Zaragoza, y aun éstos son extremadamente confusos y contradictorios. Según una

[1] «Era M^{a}C^{a}L^{a}VI^{a}, XI kalendas Iunii obsidetur Cesaraugusta. Capiturque V^{to} X kalendas Ianuarii, IIII feria» (Códice I, f° 270 *v*, col. b).

[2] «Cesaraugustam VII mensium obsidione cinxit». Otras fuentes dan fechas más imprecisas o erróneas: «tras muchos meses de lucha», Ibn al-Abbār, apud Casiri, II, 57; «longa obsidione» en el *Fragmentum historicum*, ex cart. Alaonis (en Serrano y Sanz, *Noticias y documentos de Ribagorza*, pp. 58-59); «sitió Zaragoza por un mes entero», Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-Iktifā'*, apud Gayangos, *Mohammedan Dynasties*, II, p. XLV; en cambio al-Ḥimyarī dice nueve meses.

[3] «... Equitaui itaque et iui ad domnum meum regem ad Cesar Augustam quam tenebat obsessam, et fecit mihi kartam ingenuitatis et libertatis... Facta karta ista anno ab Incarnacionis Domini M.C.XVIII. Era M.CLVI, anno quo obsidebat domnus Adefonsus imperator Cesar Augustam». Documento citado en la p. 72, nota 3; también *Hist. Compostelana*, en *Esp. Sagr.*, XX, 262.

[4] Maqqarī, II, 303, y *El Cartás*, p. 166.

[5] *Hist. du Languedoc*, III, 530-531. En 1083 hacía Sancho Ramírez libre e ingenuo a Gallo Peñero, porque «cum tuos argatos et tuos ingennos et pro bono tuo esforzo prendidisti illo castello de Aguero» (R. del Arco, *Huesca en el siglo XII*, apénd. III). En 1119 «el arzobispo don Bernardo levó sus engennos a Alcalá, que era de moros e cercóla e prísola» *(Anales Toledanos*, I^{os}).

crónica cristiana, por siete veces lucharon las tropas de Alfonso con los musulmanes, y los vencieron siempre. De estos combates uno tendría lugar el 11 de junio, día en que fué tomado un castillo próximo a Zaragoza [1]. Al-Ḥimyarī dice, en cambio, que la ciudad se rindió tras nueve meses de asedio sin combate alguno [2].

Pero el asedio se prolongó, sin duda, más de lo calculado, pues los sitiadores vieron escasear sus víveres. Pensaron incluso abandonar el campo, y fué el animoso obispo de Huesca quien puso a disposición de los necesitados, extraños e indígenas, los tesoros de su Iglesia para contener la desbandada que se iniciaba. El rey y el obispo de Zaragoza premiaron estos servicios confirmándolo en la posesión de la iglesia de las Santas Masas, y añadiéndole la iglesia de San Gil en Zaragoza, las parroquias sitas entre María y Cuarte y la iglesia de Sobradiel [3].

Terminaba el verano y entraba el otoño, y si el hambre había hecho su aparición en el ejército cristiano, se presentaba con caracteres más agudos entre los sitiados que no habían podido recoger sus cosechas y que no podían introducir víveres de ninguna clase, ya que el cerco era total y efectivo, pues el ejército sitiador acampaba junto a los mismos muros de la ciudad. Por otra parte, el último gobernador almorávide, ʿAbd Allāh b. Mazdalī, había muerto, con lo que los vecinos de Zaragoza se encontraban sin jefe que organizara la defensa y, sobre todo, que sostuviera los ánimos del partido intransigente, es decir, de los secuaces de los almorávides [4].

El sitio se prolongó, dicen los autores árabes, «hasta que se agotaron las provisiones y la mayor parte de la población había

1 «... in qua obsidione septies cum moabitis dimicavit et devicit», *Annales Compostelani* («Efemérides Riojanas»); «III° idus junii subactum est castrum juxtã Cesaraugustam», *Chron. Sancti Maxentii Pictavensis*, ed. Marchegay et Mabille, p. 428.

2 Ed. Lévi-Provençal, p. 120 de la traducción.

3 Cf. p. 80, nota 2.

4 Había sido nombrado en 511 (5 mayo 1117-23 abril 1118); ocupó el cargo un año, y, al morir, quedó Zaragoza sin gobernador *(El Cartás*, trad. Huici, 166). Ignoro la fecha exacta de su muerte, pero seguramente estaría ya iniciado el sitio de la ciudad.

muerto de hambre» [1]. La *Historia Compostelana* también alega que los sarracenos se entregaron a Alfonso «coactis fame» [2], y el texto bearnés que mencionamos antes nos dice que Alfonso tuvo sitiada Zaragoza hasta que los sarracenos, movidos por el hambre «usque ad illicita comedenda», al faltarles el alimento y las fuerzas, se vieron obligados a entregar una ciudad tan fortificada [3].

En tales circunstancias los sitiados propusieron a Alfonso una tregua, ofreciendo que, de no ser socorridos dentro de cierto plazo, le entregarían la ciudad [4]. Tal era la costumbre de la época, pues se entendía que una ciudad bien fortificada no debía entregarse sin antes haber agotado todas las posibilidades de defensa, y salvar así el honor de sus defensores ante sus mismos correligionarios. Lo mismo había ocurrido en el cerco de Toledo por Alfonso VI, donde el plazo otorgado fué de cuatro años, y en la toma de Valencia por el Cid, ocho meses después de haber pactado secretamente su entrega [5].

Ignoramos el plazo que el Batallador concedió a los defensores de Zaragoza. Pero una Crónica francesa, bien informada de los sucesos de Aragón, nos habla de un combate librado por Alfonso contra un gran ejército almorávide, que resultó vencido. El combate tenía lugar el 6 de diciembre, y pocos días después se rendía la ciudad. Tal vez su derrota decidiera a los defensores a entregar la plaza, incluso antes de expirar el plazo otorgado por los sitiadores [6].

[1] *El Cartás*, p. 166; Maqqarī, II, 303. «Los habitantes estuvieron expuestos a toda clase de miserias y tribulaciones, hasta que la gente de la ciudad, incapaz de resistir más los ataques, consintieron en rendirse», *Kitāb al-Iḳtifā'*, p. XLV.

[2] «Eo tempore rex ille Aragonensis Caesaraugustam cum exercitu Francorum obsederat. Post haec autem cepit eam sarracenis coactis fame ad deditionem». Lib. II, cap. 4, p. 262.

[3] «... tandiu civitatem obsessam tenuit quousque Sarraceni fame coacti usque ad illicita comedenda fuerunt compressi, cum iam victus viresque deficerent», Marca, *Hist. de Bearn*, II, 99.

[4] Maqqarī, apud Gayangos, II, 304; *El Cartás*, trad. Huici, 166.

[5] Menéndez Pidal, *Adefonsus Imperator Toletanus*, en *Obras completas*, II, 252.

[6] «VIII° idus decembris [6 dic.] fuit bellum in Hispania inter Hildefonsum

Una versión musulmana nos dice, por el contrario, que pocos días después de tomar los cristianos posesión de Zaragoza, se presentó ante sus muros un cuerpo de 12.000 caballos que enviaba en su auxilio el emir ʿAlī b. Yūsuf, pero que, al ver a los cristianos ocupando la ciudad, los almorávides se retiraron sin intentar siquiera arrebatársela [1].

¿Hubo combate sangriento antes de la conquista, o retirada prudente tras la ocupación cristiana? Como no creo que las dos versiones respondan a expediciones distintas organizadas en el corto espacio de un mes para liberar la ciudad, pienso, con los datos que hoy puedo disponer, que los sucesos debieron de desarrollarse en la forma siguiente: A principios de diciembre [2], un ejército almorávide al mando del príncipe Tamīm, hermano de ʿAlī b. Yūsuf, se aproximó a la ciudad [3]. Tal vez llegara hasta el castillo de María, a 18 kilómetros de Zaragoza, como indica Zurita. Tamīm habló con ʿAlī ben Masʿūd ben Isḥāq al-Jawlānī y con Abū Zayd ben Muntiyāl, que habían salido de Zaragoza, acerca de los preparativos que hacía el enemigo para el combate, y el príncipe, que ya había demostrado su apocamiento en el encuentro de Uclés, donde sólo la firme voluntad de los gobernadores de Murcia y Valencia — Ibn ʿĀʾiša y Muḥammad, hijo de Fāṭima — decidió la victoria musulmana, se

et reges plures et Aucaëtas, et contra innumerabilis Moabitas, rex Marroch fuit unus, rex Granada unus, rex Tamit, frater Alis, qui fugiit, et omnes alii victi et capti et occisi sunt in bello. III° idus decembris [11 dic.] subacta est Caesaraugusta; et post eam reddiderunt se aliae civitates octo, Tudela, Vauterra, Autais, Aragun, Terracona, Sarranunna et plurima castella», *Chron. S. Maxentii Pictavensis*, p. 427.

1 Así, al-Maqqarī, II, 304. *El Cartás*, p. 167, da la cifra de 10.000 caballos.

2 Zurita, que conoce la retirada de Tamīm «en muy cierta relación deste tiempo», y que la coloca a comienzos del estío, la distingue del socorro enviado en diciembre «para que se entrasen en Zaragoza y la basteciesen», cuyo fracaso identifica erróneamente con la batalla de Cutanda, que tuvo lugar año y medio después.

3 La Crónica de Saint-Maixent menciona entre los jefes del ejército al mismo rey de Marruecos y al rey de Granada. Cf. p. 86, nota 6. Sanpere (p. 155) cree que se trata de los wālies de Granada, de Murcia (*Aucaetas* = Abū Isḥāq) y de Valencia (Tamīm).

retiró con sus ejércitos, siendo ésta la causa, en el sentir de Ibn al-Abbār, que nos trasmite la noticia, del éxito de los cristianos hasta que se apoderaron de la ciudad [1]. La Crónica de Saint-Maixent habla, según dijimos, de combates, y menciona también la fuga de «Tamit, frater Alis». Debe, pues, de referirse al mismo suceso, en el que, si hubo retirada, habría escaramuzas, que la crónica cristiana recoge como victorias, si bien el *Qirṭās* y Maqqarī, retrasando unos días la expedición, justifican la retirada por lo tardío del auxilio. Tal vez fuese ésta la versión oficial que por entonces se diera a la campaña.

Las condiciones de rendición.

La rendición se hizo en condiciones honrosas para los vencidos, tanto, que Ibn al-Kardabūs, que escribe en la segunda mitad del siglo XII, no puede menos de reconocer la generosidad y caballerosidad de Alfonso para con los musulmanes. De sus cláusulas tenemos noticia bastante precisa por el mismo Ibn al-Kardabūs, y aún podemos reconstituir su texto con toda seguridad a la vista de las capitulaciones de Tudela y Tortosa, como ya señaló don Julián Ribera [2].

[1] M. Alarcón y A. González Palencia, *Apéndice a la edición Codera de la «Tecmila de Aben al-Abbar»*, en *Miscelánea de Estudios y textos árabes*, Madrid 1915, p. 205, y Codera, *Bol. Acad. Hist.*, XXXII, pp. 103-104.

[2] Decía Codera (*Almorávides*, 253) que «de las condiciones que los moros de Zaragoza propusieron a don Alfonso el Batallador para entregar la ciudad en el caso de que no fueran socorridos, nada sabemos directamente por autores antiguos». Olvidaba, sin duda, las que se leen en el *Kitāb al-Iktifā'* de Ibn ál-Kardabūs (trad. Gayangos, II, XLV) y que damos en el texto entre comillas. Las capitulaciones de Tudela fueron juradas por Alfonso y sus barones a poco de ocuparse esta ciudad, en marzo de 1119. En las capitulaciones de Tortosa (1148) dice Ramón Berenguer que, a petición de los moros, les otorga «tales firmamentos quales affidavit rex Adefonsus ad mauros de Çaragoça». Coincidiendo casi literalmente el texto de Tortosa con el de Tudela, pueden fácilmente deducirse las cláusulas aplicadas a Zaragoza por el Batallador. La comparación puede hacerse cómodamente en la edición paralela de Ribera, *Orígenes del Justicia*, pp. 400-415. Sobre el

Primeramente se acordó que «los que quisieran quedarse en la ciudad podrían hacerlo sin ser molestados, mediante el pago de cierto tributo anual que fué determinado». Las cartas de Tudela-Tortosa especifican que éste era el diezmo de los productos, según disponía su ley [1]. «Los que prefirieran abandonar la ciudad serían dejados en libertad de dirigirse, con todos sus enseres, a cualquiera de las tierras ocupadas por musulmanes» [2].

«Más adelante se acordó que los cristianos habitarían la ciudad misma y que los musulmanes que eligieran quedarse ocuparían el suburbio llamado *Rabaḍ al-dabbāgīn* (arrabal de curtidores)». Los pactos de Tudela-Tortosa aclaran que los moros seguirían en sus casas del casco urbano durante un año, pasado el cual saldrían a los arrabales con sus muebles, mujeres e hijos. Hasta entonces seguiría en su poder la mezquita mayor [3]. «Si un cristiano reconocía entre los habitantes un esclavo fugitivo, no debería serle entregado el musulmán, sino que sería libre

precedente de estas capitulaciones en la sumisión de Valencia al Cid, y su conocimiento por el Batallador, véase Menéndez Pidal, *La España del Cid*, pp. 519, 521, 523, 560-562.

1 «Et qui faciat illos stare in lures hereditates in Tutela, et ubicumque habuerint illas in illas villas de foras; et que teneant illos in lure decima; et que donent de X unum» (Tudela). «Quod levent illos in lur fuero de lures hereditates que habent in Tortosa, et in suas villas per directo et per justicia sic est fuero in lure lege, id est, quod donent decima a Comes Raymundus Berengarii de totos lures fructos et totos lures alçatas» (Tortosa).

2 «Et qui voluerit exire, vel ire de Tutela ad terram de moros vel ad aliam terram quod sit solto et vadat securamente cum mulieribus et cum filiis et cum toto suo aver per aquam, et per terram qua hora voluerit, die ac nocte» (Tudela). «Et qui voluerit ex illis exire de Tortosa per alias terras aut per terra vel per aqua, vadat solutus cum suo toto avere, et cum filios et mulieres, quo hora voluerint prope vel tarde, et vadat ad salvetate, si voluerit, sine consilio de nullo homine» (Tortosa).

3 «Et que stent illos moros in lures casas que habent de intro per unum annum. Completo anno, quod exeant ad illos barrios de foras cum lure mobile et cum lures mulieres et cum lures filios. Et que stent in lures manus illa mezquita maior usque ad lure exita» (Tudela). «Et totos illos alios moros quod stent in lures casas intra in illa civitate de isto uno anno completo de termino de ista carta. Et inter tantum quod faciant et indreçent casas in illos arrabales de foras. Et quod remaneat illa metzchida maiore in lurs manus usque ad isto anno complito» (Tortosa).

como si nunca hubiera sido capturado y viviría en el pleno disfrute de sus derechos y ejerciendo su religión, sin que el dueño poseyera ningún derecho sobre él». Los acuerdos que conocemos de Tudela-Tortosa parecen restringir algún tanto esta libertad: Si se sospechaba que algún moro ocultaba en su casa moro o mora cautivo — de cristiano, se entiende *(moro guerrero)* — no debía registrarse su casa sin que constara con seguridad por testimonios aceptables, bien de moros, bien de cristianos, y aun entonces sólo debería investigarse en aquella casa, no en la del vecino [1]. Los cautivos que el musulmán poseyera legítimamente no debía perderlos sin previa indemnización [2]. Pero a ningún judío se consentía el comprar moros para tenerlos en cautividad [3].

Las cartas de Tudela-Tortosa — y lo mismo constaría en la de Zaragoza — mantienen a los moros bajo sus autoridades y legislación propia, y reglamentan el procedimiento que debe seguirse en sus causas con los cristianos. Se les exime de ir «in apellito» contra moros o contra cristianos, de recibir alojados, de prestar ninguna «azofra», ni él ni su bestia. Se les autoriza para llevar armas, para que su ganado pueda pastar en tierras del rey, pagando únicamente lo dispuesto en la ley musulmana, etc. [4].

«Aceptadas estas condiciones por ambas partes, y prestado

[1] «Et si habuerit sospeita ad illo moro de aliquo moro guerrero, non scrutiniet suum casum, si non habuerit testimonios; et si fuerit probatus et habuerit testimonios super illum, scrutinient solum suum casum, et non de suo vicino» (Tudela). «Et si suspectaverit aliquo mauro, quod eum compariat moro vel mora captivo in sua causa, sine testimonio de mauro vel de cristiano, non cerchent sua casa. Et si habuerit testimonium, quod cerchent sua casa sola, et non de suo vicino» (Tortosa).

[2] «Et qui habet captivo vel captiva non eos perdat, sine redempcione» (Tortosa).

[3] «Et quod nullus christianus non consentiat ad nullum judeum comprare moro per captivum, nec mora, et si judeus diceret nullum malum, parabola, nec factu, quod castigent eum fort, et durament, ad illo moro» (Tudela). «Et nullo judeo comparet mora nec moro, qui fuerit captivo et nullo judeo non denostet ad mauros, et si fecerit, quod faciat inde directum». (Tortosa).

[4] Espero poder ocuparme con algún detalle de algunos aspectos de esta capitulación al estudiar próximamente la repoblación de Zaragoza.

el juramento de cumplirlas [1], los musulmanes entregaron las llaves de la ciudad al hijo de Ramiro. Así fué la poderosa ciudad de Zaragoza, uno de los miembros vitales del corrompido cuerpo del Islam, desgajada para nunca más formar parte de él...»

«No bien hubieron ocupado la ciudad los malditos cristianos — prosigue Ibn al-Kardabūs —, cuando la mayor parte de los habitantes marcharon a otras partes del país ocupadas por los musulmanes. Se dice que el número de personas que dejaron Zaragoza en esta ocasión excedió de los cincuenta mil, entre chicos y grandes, hembras y varones. Cuando estaba dispuesta esta multitud para la marcha, cabalgó el rey cristiano fuera de la ciudad con su escolta y, presentándose ante los emigrantes, les ordenó formar en filas y mostrarle cuantos bienes, grandes o pequeños, llevara cada uno consigo. Hecho esto, fueron exhibidos tesoros sin cuento, y con todo, cosa extraña, aunque el rey sabía muy bien que jamás en su vida volverían a recrearse sus ojos en tal cúmulo de riquezas, se abstuvo de tomar nada, y les dijo: «— Si no hubiera pedido que me enseñaseis las riquezas que cada cual llevaba consigo, hubierais podido decir: 'El rey no sabía lo que teníamos; en otro caso, no nos hubiese dejado ir tan fácilmente'. Ahora podéis ir a donde os plazca, en completa seguridad.» El rey, además, envió un cuerpo de tropas para escoltar a los emigrantes hasta las fronteras de sus dominios, que todos alcanzaron a salvo, sin ser obligados al pago de ninguna otra pecha o tributo que el *miṯqāl*, que cada hombre, mujer o niño, estaba obligado a pagar antes de salir».

[1] Las de Tudela fueron juradas, de parte del rey, por 15 de sus barones; las de Tortosa fueron juradas por los moros, el conde y sus ricoshombres: «Et adfidiciant illos mauros quod sedeant fideles in lures firmamentos qui stant super suo ligamento. Et juraverunt super hoc totum superius scriptum per Deum omnipotentem qui scit omnia testimonia et per totos juramentos de lege mauros. Et juravit comes et suos richos homines per Deum altissimum et per Jesum Christum et per Sancta Maria et per IIII evangelia et per totos sanctos» (Tortosa).

Fecha de la capitulación.

Habría que precisar la fecha exacta en que fueron acordadas estas capitulaciones, o si se quiere, el momento en que la ciudad pasó del poder musulmán a manos de Alfonso el Batallador.

Prescindiendo de textos notoriamente errados [1], estos sucesos deben fecharse en el mes de diciembre de 1118 [2]. Respecto al día, la *Crónica de Saint-Maixent,* que señala el 6 de diciembre para la victoria de Alfonso sobre los almorávides, fecha la toma de la ciudad el 11 de diciembre [3]. Pero conservamos un documento del Batallador dado «in illo anno quando fuit capta Cesaraugusta, pernominatim ipso die quando intrauit uidere illa Aliafaria», el cual está datado el 18 de diciembre [4], y esta misma fecha señalan el pequeño cronicón de Calahorra, escrito en el siglo XII, y los *Anales de Teruel,* textos todos ellos independientes entre sí, y que vienen a coincidir con la fecha que dan Ibn al-Abbār y Maqqarī, los cuales señalan el

[1] El fuero de Zaragoza datado «sub era MCLIII» (a. C. 1115), en vez de «sub era MCLVII» (a. C. 1119), cf. Muñoz, *Col. fueros,* p. 448. Dan la fecha de 1119 para la reconquista de Zaragoza el Cronicón Barcinonense (E. S., XXVIII, 331 y 336), *Anales Compostelanos* (Efemérides Riojanas) y *Anales Toledanos I^os,* estos últimos en el mes de mayo.

[2] Dan la fecha de diciembre, sin precisar el día, los *Anales Castellanos Segundos* (Anales Complutenses): «In era MCV [*sic,* por MCLVI] capta est civitas Cesaraugusta ab Adefonso rege Arragonensium in mense decembrio» (Edic. Gómez-Moreno, p. 28; edic. Cirot, p. 40), Ms. de El Escorial, P. III, 5: «Et fuit capta ciuitas Cesaraugusta mense decembris sub era M^aCL^aVI^a». — Ms. del Colegio Foix de Toulouse (apud Marca, *Hist. de Bearn,* II, 99): «Capta fuit civitas Cesaraug. post proditionem comitis Iuliani sub era M.CLIV, mense decembris, anno a Nativitate Domini MCXVI *(sic)*».

[3] Cf. *supra,* p. 86, nota 6. La corrección que propone Sanpere (p. 151) al «III° idus decembris» peca de demasiado ingeniosa. En Huesca, la batalla de Alcoraz, que decidió la caída de la ciudad, tuvo lugar el 18 de noviembre de 1096; el 26 del mismo mes se rendía ésta, y al día siguiente entraba en ella Pedro I; cf. Menéndez Pidal, *La España del Cid,* p. 822.

[4] Cf. p. 74, nota 2.

año de la héjira 512, día 4 del mes de ramaḍān (19 diciembre 1118) [1].

Estos datos no son inconciliables entre sí: pudo, efectivamente, acordarse la capitulación el 11 de diciembre, como afirma la *Crónica de Saint-Maixent*, entrar el rey el día 18 a tomar posesión de la Aljafería, sita a un kilómetro del recinto urbano, y, al día siguiente, de la *azuda* o palacio del gobierno y de las oficinas reales, que estaba adosado a la muralla, no lejos de la puerta de Toledo, y que según la capitulación debía ser ocupada por las tropas de Alfonso [2]. Esta toma de posesión simbolizaba la ocupación de la ciudad — pues ésta seguiría habitada por la población musulmana durante un año —, y, en efecto, los primeros privilegios concedidos por el Batallador a los que acudan a poblarla están fechados (enero de 1119) «in illa açuda civitatis Zaragoça».

La fecha de la conquista de Zaragoza sirvió para datar multitud de documentos aragoneses y aun de fuera de Aragón. Registremos uno, bearnés, del año 1118, que nos muestra la rapidez con que había llegado la gran noticia al otro lado del Pirineo: «Carta hec facta est era Encarnatio millesima CLVI, anno ab Incarnatione Domini nostro Ihesu Christi Mº CXVIII, pacta VII, indictione XI, concurrente I, *tempore quo capta est Cesaraugusta civitas a fidelibus christianis, regnante rege Anfoisso in Ispania, Centullo comite in Bigorra, Guastone vicecomite in Bearn, Arnaldo vicecomite in Laveda, Guilhermo Fortis in Lavedano et in Sole*» [3]. De los cinco personajes que vemos enlazados en esta carta, cuatro estaban por aquellos días

1 Para la *Crónica de Calahorra*, cf. *supra*, p. 84, nota 1, y para los *Anales de Teruel*, id., p. 83, nota 3. Sobre las fuentes árabes, véase Codera, *Almorávides*, pp. 247-253.

2 Algo semejante había ocurrido en Toledo: pactada la rendición el 6 de mayo de 1085, no fué ocupada la ciudad hasta el 25 de mayo; cf. Menéndez Pidal, *Adefonsus Imperator Toletanus*, en *Obras completas*, II, 256-257.

3 Livre Vert de Bénac, fº 86 *v*, apud Jaurgain, *La Vasconie*, II, 434. Otra data del mes de diciembre puede verse en el ms. 746 de la B. N. (p. 379): «Facta carta apud Monclusio mense decembri, quando capta est Cesaraugusta, anno MCXVIII».

en Zaragoza, y el quinto — Guillermo Fort — había enviado también a su hijo Gassion al asedio de la ciudad del Ebro [1].

Ocupación de la ciudad.

La ocupación de la ciudad, en lo que hasta ahora llevamos estudiado, se hizo de acuerdo con las cláusulas de la capitulación. Hasta pasado un año, cuando menos, los musulmanes siguieron habitando el casco urbano, con sus autoridades propias, quedando de qāḍī el poeta Ibn Ḥafṣūl [2]; parece que la mezquita mayor no fué consagrada a San Salvador hasta el 4 de octubre de 1121, es decir, casi tres años después de la conquista [3]. Ese mismo año fijó su obispo Pedro de Librana los límites de su diócesis con las vecinas de Pamplona y Tarazona, se incorporaron algunas iglesias de Zaragoza a la diócesis de Huesca y al monasterio de San Pedro de Siresa, y se tomaron otras disposiciones de interés para la naciente diócesis [4]. Como señor de la ciudad, bajo la soberanía de Alfonso I, figura desde el primer momento Gastón de Bearn, quien presidiría los repartos de haciendas entre los conquistadores, para lo que había designado un funcionario *(partitore)* especial. Tenemos noticia de donaciones hechas por Gastón desde 1119 [5]. Los futuros justicia y

[1] Así lo supongo, pues figura en el séquito de Alfonso I, cuando menos desde mayo de 1120, y asistió a la batalla de Fraga en 1134. Cf. Jaurgain. *La Vasconie*, II, 464 y Lacarra, *Documentos*, nº 80.

[2] *Takmila*, apud Ribera, *Orígenes del Justicia*, p. 421.

[3] En un documento de La Seo de Zaragoza se lee: «IIIIº nonas octubris dedicatio huius ecclesie» (Lacarra, *Documentos*, nº 22); no obstante, en documento, al parecer de 1120, ya se citan «illas casas Sancti Saluatoris», lo que obligaría a adelantar un año la reconciliación de la mezquita (cf. idem, nº 17). La ocupación de la mezquita mayor de Valencia se hizo a los dos años de rendirse la ciudad, cf. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 558.

[4] Lacarra, *Documentos*, nº 22 y 23; B. N., ms. 1.294, fº 236 *v*, y *supra*, p. 80, nota 2.

[5] «... illo korral cum sua torre qui... dedit mihi rex Adefonsus et domnus Gaston in presencia Petro Eximino iusticia et Ato Fortunons partitore», Lacarra, *Documentos*, nº 14, 15, etc.

zalmedina de la ciudad venían acompañando al rey antes de tomarse Zaragoza, y entraron en funciones inmediatamente. Sabemos de algunos musulmanes de las clases más distinguidas que abandonaron la ciudad al ser ocupada por Alfonso I. Serían, sobre todo, funcionarios, que sólo podían perder con el cambio, y tal vez elementos pertenecientes al sector intransigente de la ciudad, partidario de los almorávides [1]; pero no creemos en un éxodo inmediato muy nutrido, y menos en la cifra de 50.000 que señala Ibn al-Kardabūs. El casco urbano de Zaragoza no contendría entonces esa población: sabemos que en 1495 Zaragoza tenía de 15 a 20.000 habitantes, y que en 1787 llega a los 42.600 [2]. El deseo de emigrar a tierras musulmanas vendría más tarde, al asentarse los cristianos en las tierras conquistadas y hacerse más incómoda la permanencia de aquéllos bajo dominio cristiano [3]. Entonces sería cuando Alfonso I se vió en la ne-

1 Recoge sus nombres Ribera, *Orígenes del Justicia*, p. 421-422. Supone Ribera que las capitulaciones serían firmadas por el «partido liberal moro, en cuyas manos quedaría el gobierno de la ciudad al abandonarla los almorávides»; pero no todos los argumentos que aduce tienen igual valor. Para su contenido, tan favorable a la población musulmana, no hay que atender sólo a las circunstancias locales, pues es característica la benevolencia de todas las que se conciertan en Levante y Aragón, a partir de la sumisión de Valencia al Cid, según ha señalado Menéndez Pidal (*España del Cid*, 560-563), y Alfonso I había visitado al Cid en Valencia, a raíz de su conquista. La identificación que hace Ribera de *Almuniabut* (o *Almujabut, Almuiabut*) = *Abu meruan ben ut*, con el último monarca de la dinastía de los Banū Hūd, destituído por los almorávides, tampoco la creemos segura. *Almuniabut*, debe ser *Almorauit*, que sabemos por un documento acompañaba a Alfonso cuando entró a visitar la Aljafería (Lacarra, *Documentos*, nº 12). Probablemente se trata de un señor cristiano con ese apodo. En 1116 encuentro un «senior Almorabit» en Marañón (*A. H. N.*, Cart. de Nájera, I, fº 115 *r-v*), que debe de ser el mismo: «senior Lope Lopiz cognomento Almorabit», hijo del senior Łope Enecones, y que en 1124 era señor de Roncal (*Becerro de Leire*, p. 187).

2 Giménez Soler, *La población aragonesa* («Primera conferencia Económica Aragonesa», Zaragoza, 1933, vol. I, 337-348).

3 Para contener la emigración de *exaricos* «ad terras de moros» decía el rey el 10 octubre 1129: «Et mando uobis quod non laxetis ullo moro ad terras de Balentia ire, et qui se fuerint sine mea carta mando quod prendatis illos totos et toto lure auere per ad meum opus, et sicut est meam fiduciam in uobis non laxetis inde ire illo moro, usque uos inde uideatis mea carta per ad uos, et non fallat Deo uolente» (Lacarra, *Documentos*, nº 62 y 63).

cesidad de prohibir terminantemente que ningún moro abandonase la ciudad para irse a Valencia, sin su expresa autorización escrita.

José María Lacarra.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE AVICENA

I. — EL PUNTO DE PARTIDA DE AVICENA [1]

1. — *Avicena y el aristotelismo.*

AVICENA se mueve primariamente, en cuanto hombre, dentro de la concepción propia del mundo árabe-musulmán. Dentro de este mismo horizonte vital llega al conocimiento de la Filosofía.

La filosofía que Avicena tiene a mano es el peripatetismo árabe-musulmán, o sea, la síntesis filosófica aristotélico-neoplatónica, que el Islam recibe en legado del mundo antiguo y que acepta dándole una peculiar estructura afín con su específica concepción del mundo. Lo que Avicena conoce como filosofía es, ante todo, la filosofía de los griegos, pero ya, hasta cierto punto, vista desde el mundo árabe-musulmán a través sobre todo de las interpretaciones — a menudo geniales — de al-Fārābī. Tolomeo, Euclides, Porfirio, Aristóteles — quizá hasta por este mismo orden — es lo primero que conoce; la filosofía

1 El presente artículo es uno de los capítulos de la tesis doctoral del autor sobre Avicena, que aquí reproducimos con ligeras variaciones y una pequeña introducción aclaratoria. Para los puntos que aquí sólo tratamos de pasada y para el estudio del horizonte filosófico que Avicena presupone, nos remitimos a nuestra tesis y al prólogo de nuestra edición de los *Textos sobre metafísica*, de Avicena, en publicación por la *Revista de Occidente*.

se le presenta al principio estrechamente unida, vinculada e indesligable de la matemática, astronomía, física y medicina. Su clarividencia le hace ver en Aristóteles un genio extraordinario, y a su estudio se aplica con un interés y una finura espiritual apenas igualados por Averroes y Santo Tomás. Pero Avicena no llega directamente a Aristóteles; antes ha estudiado a los primeros comentaristas musulmanes del Estagirita, y sobre todo a al-Fārābī, a quien debe — según él mismo nos confiesa honradamente — la comprensión de la *Metafísica* aristotélica, que antes había logrado aprender, pero que no comprendió hasta leer a al-Fārābī.

Comprendido Aristóteles, Avicena sigue con fidelidad sus doctrinas, pero nunca servilmente. En primer lugar, porque ve la filosofía de Aristóteles desde unas consecuencias que no pudo ni sospechar el Estagirita, y bajo la hermenéutica de los comentaristas neoplatónicos. Además, porque Avicena lee a Aristóteles desde un horizonte vital e histórico muy distinto del característico del mundo antiguo. Aparte de todo esto, Avicena expone con una claridad y un plan de exposición mucho más riguroso que el de las obras de Aristóteles, que eran simples apuntes de clase. Y sobre todo, porque su filiación aristotélica no le impide nunca — cuando se presenta el caso — discrepar abiertamente del maestro.

2. — *La división de los saberes.*

En el problema de la división de las ciencias había distinguido Aristóteles entre las ciencias teóricas y las prácticas, y consideraba a la filosofía como *la ciencia teórica de la verdad* [1]. A su vez, las ciencias teóricas se subdividían en otras tres: *Matemática*, *Física* y *Teología* [2]. Avicena sigue esta división aristotélica; divide el saber en *especulativo (al-ḥikma al-naẓariyya)* y *práctico (al-ḥikma al-ʿamaliyya)*. El saber especulativo se divide,

[1] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II, 1, 993 *b*, 19-21.
[2] Idem, id., VI, 1, 1.026 *a*, 18-19.

a su vez, en tres clases de ciencia: 1° *La ciencia superior*, que trata del conocimiento de las cosas inmateriales, y que es llamada *Metafísica (mā baᶜda al-ṭabīᶜiyya)*, *Filosofía primera (al-falsafa al-ūlà)* y *ciencia divina (al-ḥikma al-ilāhiyya)* [1]. 2° *La ciencia media (al-ᶜilm al-awsaṭ)*, que está en relación, tanto con la ciencia superior *(metafísica)*, como con la inferior *(física)*, y que está formada por las *matemáticas (al-ḥikma al-riyāḍiyya* o *al-ṭaᶜlīmiyya)*. Así, la *Aritmética* es la ciencia de todo aquello que no existe por su naturaleza en la materia, pero que puede darse en ella, siendo la inteligencia quien la abstrae intencionalmente de la materia, y al considerarla abstractamente entra en relación con la metafísica. Igualmente, *la Geometría* trata de figuras que pueden ser consideradas aparte de la materia, pero que realmente sólo pueden existir en la materia. Así, por ejemplo, un triángulo puede ser pensado abstractamente, pero realmente sólo existe en forma de triángulos determinados de cualquier materia. 3° *La Ciencia ínfima (al-ᶜilm al-adniyya* o *al-asfal)*, formada por la *Física (al-ḥikma al-ṭabīᶜiyya)*, que trata del conocimiento de aquellas cosas que sólo existen en la materia y que comprende la física, química, ciencias de la naturaleza, óptica, astronomía, música, etc. Incluso, dentro de éstas existe una jerarquía según estén más o menos alejadas de la materia.

En algunas ciencias, sin embargo, los distintos saberes se encuentran mezclados; así en la *Astronomía*, mezcla de matemáticas y de física [2].

1 Idem, id., IV, I, 1.003 *a*, 21-32, y VI, 1, 1.026 *a*, 7-10.

2 Cf. Avicena, *Rasā'il fi-l-ḥikma wa-l-ṭabiᶜiyya*, ed. Constantinopla 1298, 4, pp. 72 ss. Esta clasificación tan metódica de Avicena no aparece en ninguna obra aristotélica en su conjunto; sin embargo, en cierto modo, ya consideraba Aristóteles la matemática como una parte de la filosofía, que participa de la materia: «La ciencia matemática es teórica igualmente, pero los objetos de que se ocupa, ¿son realmente inmóviles e independientes? Esto es lo que no sabemos aún; y lo que sabemos, sin embargo, es que hay seres matemáticos que esta ciencia considera en tanto que inmóviles, en tanto que independientes» *(Metafísica*, VI, 1, 1.026 *a*, 7-10). También considera la óptica, la astronomía y la armonía como participando de dos clases de saberes.

3. — *El ser y las ciencias.*

Dentro de la clasificación de las ciencias advierte Avicena, siguiendo a Aristóteles [1], que el núcleo esencial de la filosofía está constituído por la *metafísica*, ya que el *ser* no sólo es el fundamento primario de esta ciencia, sino también el presupuesto radical en que se apoyan todas las ciencias, y aún es un concepto primario con que el hombre tropieza en su existencia cotidiana. Así, como se nos muestra primariamente, el *ser* es en la forma sensible como algo elemental, primario y común a todas las cosas [2]. Desde esta perspectiva, el *ser*, en cuanto está en la base de todas las cosas, y, por lo tanto, de todos los objetos peculiares de las distintas ramas del saber, es objeto de todas las ciencias.

Pero las diversas ciencias tratan del *ser* sólo en cuanto éste está en la base de sus objetos peculiares, pero sin ocuparse de él como objeto propio; es decir, en las ciencias particulares el *ser* es objeto *in obliquo*, que dice la escolástica latina, mientras que el objeto *in recto* son las cosas particulares vistas desde el punto de vista peculiar de cada ciencia. De aquí, la necesidad de una ciencia particular que tome el *ser* como su objeto esencial y propio y que considere a las cosas, no en aquello que las separa y distingue unas de otras, sino en aquello que las une; esto es, que tome a las cosas en tanto que son [3]. Esta ciencia tendrá como centro el estudio del *ser*, de su esencia, de sus predicamentos, de sus categorías (ser *per se* y ser *per aliud*, ser según la potencia y el acto, según la materia y la forma, según las causas, etc.) [4].

[1] Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 982 *a*, 1-3, y VI, 1, 1.026 *a*, 30-32.

[2] *Šifā'*, ed. Teherán 1303 (1886), II, pp. 291-292; *Naǧāt*, ed. Cairo 1331 (1913), p. 325.

[3] *Šifā'*, II, p. 270. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1.003 *a*, 21-32.

[4] *Šifā'*, II, p. 281. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1.026 *a*, 33 al 1.026 *b*, 2.

4. — Los nombres de la ciencia primera.

El primer nombre de este saber sobre el *ser* es el de *ciencia de lo que está más allá de la naturaleza*, traducción literal del Μετὰ τὰ φύσικα, con que la *Filosofía primera* de Aristóteles fué bien pronto designada; pero agudamente advierte Avicena que, con esas palabras, lo que hay que entender es que se trata de un conocimiento de aquello que está absolutamente separado de la naturaleza; esto es, la ciencia que se ocupa del *ser* en tanto *ser* y prescinde completamente de las caracterizaciones accidentales con que éste se nos presenta en la naturaleza; mas aún: es que vamos más allá de la simple presencia del *ser* en la naturaleza para lanzarnos en su busca al trasmundo. Esta es la verdadera significación de la palabra metafísica [1].

El segundo nombre que recibe esta ciencia es el de *Ciencia divina*, ya que por su estudio llegamos a los primeros principios, y de éstos al Principio de todo principio, esto es: a Dios [2].

5. — El Ser y el Uno.

Pero, dentro ya del estudio del *ser*, se nos presenta como primer problema la explicación de lo que sea el *ser*. Para esta explicación parte Avicena, en el *Šifā'*, del análisis de la experiencia que nos da sobre el *ser* el trato vulgar y cotidiano con las cosas [3]. En cambio, en el *Naŷāt* parte del análisis del *uno*. Indudablemente, el *Naŷāt* parece aquí expresar más íntimamente la opinión de Avicena sobre este primer problema, ya que el *Naŷāt* es posterior al *Šifā'* y se hace sobre éste, a veces copiando simplemente, otras corrigiendo, y es lógico que estas correcciones indiquen un cambio de opinión en su autor. El que Avicena se incline a partir del análisis del *uno* significa ya que acaba de dar el primer

1 *Šifā'*, II, p. 281. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1.003 *a*, 21-32.
2 *Šifā'*, II, p. 288.
3 *Šifā'*, II, pp. 270-292.

paso hacia una postura más bien neoplatónica que aristotélica. Pues Avicena tiene como base para empezar su especulación filosófica una mezcla de aristotelismo y de neoplatonismo; inicia su estudio de la metafísica casi por las huellas mismas de Aristóteles, pero bien pronto se entremezclan los elementos neoplatónicos. Adviértase que los elementos constitutivos del neoplatonismo se prestan mucho más a la concepción del mundo árabe musulmán, y que en cierto modo estaban ya prefilosóficamente en esta concepción. Por esto hemos creído que el partir del análisis del *uno* constituía en este caso la verdadera posición de Avicena, ya que, en cualquier punto de su filosofía, atenerse a sólo un texto, sin confrontar los correspondientes de las restantes obras, tiene el inconveniente radical de desvirtuar el verdadero sentido de su filosofía y de proporcionarnos un Avicena parcial.

6. — *La analogía del ser.*

Aún hay, dice Avicena, otro modo de introducirnos en la metafísica: mediante *la intuición del ser*, que, como después indicaremos, Avicena toma de fuentes neoplatónicas y desarrolla con un sentido semejante al *cogito* cartesiano. Pero ya dentro del *ser*, advertía Aristóteles que éste se decía de varias maneras. Avicena recoge esta afirmación aristotélica y la coloca como centro de su especulación. Incluso filológicamente, la frase era cierta para la filosofía escrita en árabe, que carece de un término único para expresar el ser. Filosóficamente Avicena entiende el ser en dos grupos fundamentales: de un lado, el *ser* (ente) y sus representaciones; de otro, los *grados del ser*.

Aparte del *ente de razón*, que Avicena considera como una simple invención del espíritu humano, tenemos tres modos del ser: 1° El modo de ser de las *cosas reales*. 2° El modo de ser de la *representación abstracta* de las cosas reales desprovistas de materia, sea imagen, sea concepto. 3° El modo de ser del *signo intencional* con que los hombres expresan entre sí el ser.

Después de los modos de ser tenemos los grados del ser: 1° Las cosas que son por sí *(ser per se)*. 2° Lo que sólo puede

existir en otro *(ser in alio)*, o sea, los accidentes. A estos dos grados del ser se oponen: 1° La negación o no existencia, y 2° Las privaciones o carencias del ser. «El Ser — dice textualmente Avicena — pertenece a la cosa, bien por sí mismo, como el hombre es un hombre, bien por accidente, como Zayd es blanco» [1].

7. — *La teoría de la intencionalidad.*

Al tratar de las *privaciones*, éstas son consideradas por Avicena como un intermedio entre el ser y el no-ser; la existencia de las privaciones es estrictamente mental, sin correspondiente alguno fuera del entendimiento. El objeto de la privación no será no-existente en sentido absoluto, porque si el predicado es afirmativo tiene alguna existencia real, y si es negativo, el intelecto lo considera intencionalmente existente de algún modo. No se puede decir *lo que no existe es así;* por esto lo que conocemos en el caso de la privación no es lo no-existente en sí mismo, sino la idea mental de la no-existencia, bien en sí, bien en relación con una cosa real [2].

Esta concepción de Avicena tiene una importancia extraordinaria; de aquí arranca su doctrina de la intencionalidad, de vieja raigambre aristotélica, pero que es desarrollada por primera vez por Avicena, como hemos expuesto en otro lugar [3]. La intencionalidad, para Avicena, viene a significar la virtud expresiva del concepto, mediante la cual ponemos en relación la existencia real del objeto y la intencional de la idea; y en un sentido aún más general, esto viene a decirnos que los objetos existen realmente en una relación intencional respecto del sujeto. Así dirá, al hablar de las esencias, que éstas están abocadas al

1 *Šifā'*, II, p. 402.
Mantiq, ed. Cairo 1328 (1910), p. 40.

3 Cf. nuestra tesis doctoral, 3ª parte, cap. V; nuestro trabajo *La intencionalidad en la filosofía*, en publicación por la Universidad de Granada, y el artículo *Contribución al estudio de la intencionalidad en la filosofía árabe*, apud *Boletín de la Universidad de Granada*, enero 1945.

no-ser, pero tendiendo al ser, porque éste es el bien y todo tiende al bien. Este *tender hacia* es ya de algún modo ser, es poseer el ser de un *modo intencional*.

Igualmente el hombre es también *un ser abierto a las cosas;* a todas las cosas, desde las más grandes — Dios y las Inteligencias—, a las más vulgares y cotidianas. También él tiende hacia lo externo, está abierto a todo lo que le rodea, y de algún modo posee éste hacia lo que tiende: *intencionalmente*.

8. — La distinción de la esencia y la existencia.

Estrechamente ligada con la doctrina de la intencionalidad, se encuentra en Avicena la distinción de la esencia y la existencia. El origen de la idea que ha llevado esta distinción hay que buscarlo en la filosofía griega. No sabemos aún qué texto la originaría. Aristóteles ya había dicho en los *Analíticos posteriores*, τὸ δὲ τί ἔστιν ἄνθρωπος, καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο [1]. Pero en realidad, el primero que establece una distinción real es al-Fārābī: «Las cosas que existen ante nosotros — dice — tienen, cada una, una *quiddítas (māhiyya)* y una *ipseitas (huwiyya)*. Su *quiddítas* no es su *ipseitas* y no entra en ésta; si la *quiddítas* del hombre fuese su *ipseitas*, [por ejemplo], tu concepción de la *quiddítas* del hombre sería una concepción de su *mismidad;* concibiendo *lo que es el hombre* habría concebido, *el hombre existe*» [2].

Avicena empieza distinguiendo conceptualmente la esencia y la existencia, y el hecho de que para llegar a una distinción real parta de una distinción conceptual no es puramente fortuito. Si la esencia y la existencia son conceptualmente diferentes es porque pertenecen a dos tipos de relaciones de distinto orden, porque dependen de realidades que están en una situación intencionalmente diferente. Esta diferencia de relación está apoyada

[1] *Analitica posteriora*, 92 *b*, 10. — Cf. también en Platón, *República*, VI, 19, 509 B; *Fedón*, 74 A; *Banquete*, 211 E, y *Timeo*, 50 C.

[2] *Fuṣūṣ*, párrafo 1, ed. en el vol. *Kitāb al-Maŷmū'*, Cairo 1325 (1907) p. 115.

en la estructura real de los concretos a que se refieren. La existencia, dice Avicena, es algo extrínseco a la esencia; un centauro es un centauro aunque no exista centauro alguno [1]. Entre la esencia y la existencia hay tal diferencia que la primera no sólo no posee el ser, sino que ni siquiera es ontológicamente neutra, sino que las esencias están abocadas al no-ser.

9. — *Cómo concibe Avicena la esencia.*

La esencia es concebida por Avicena como aquello que es necesario para que una cosa exista como tal cosa; por lo tanto, será preciso que entre en ella todo aquello que real o intencionalmente la caracteriza, con la sola exclusión de los accidentes y de las particularidades que no puedan agregarle nada a su esencialidad. Los caracteres constitutivos que caracterizan el ser de una cosa, son partes esenciales de su *quidditas*, y sería contradictorio que ésta entrara en su esencia prescindiendo de sus partes y de sus caracteres constitutivos [2]. Igualmente, cada cosa concreta tiene su *quidditas*, de tal modo que ni siquiera una cosa puede recibir la existencia si en su esencia no existe ya una constitución prefijada que permita recibirla [3].

A pesar de considerar a las esencias como más dignas del no-ser que del ser, establece Avicena una jerarquía de las esencias conforme a su mayor o menor dignidad ontológica. «Las cosas más dignas del ser son las sustancias, después los accidendentes. Las sustancias que no son cuerpos son las más dignas de ser, excepción hecha de la materia prima, ya que estas sustancias son tres: La *materia prima*, la *forma* y [la *sustancia*] *separada* que no es cuerpo ni parte de cuerpo. Es preciso que exista esta sustancia separada, pues siendo causados el cuerpo y sus partes, se llega a una sustancia que es causa no unida [a la mate-

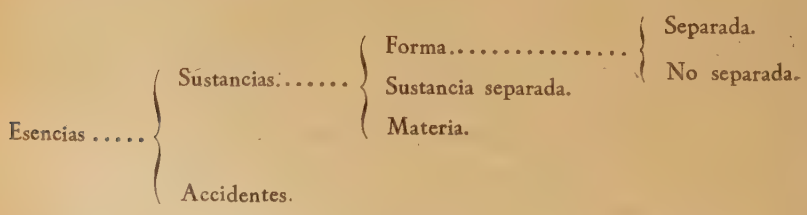
1 *Manṭiq*, p. 21; *Išārāt*, ed. Forget, Leyden 1892, pp. 139-140; *Naǧāt*, pp. 340-347; *Šifā'*, I, p. 12.

2 *Manṭiq*, p. 30. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 1, 1.096 *a*, 25-26.

3 *Išārāt*, pp. 7-8. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 4, 1.029 *b*, 13-14.

ria], sino completamente separada. El ser que en primer lugar merece la existencia es la *sustancia separada*, no unida a cuerpo alguno; después la *forma*, luego el *cuerpo* y finalmente la *materia*. Ésta, aunque sea causa para los cuerpos, no es causa que dé el ser, sino que es un receptáculo para la obtención del ser. A los cuerpos pertenece el ser de la materia y el ser de la forma que hay en él, forma que es más perfecta que la materia. Después viene el *accidente;* y en cada una de estas clases hay numerosos seres que se escalonan en la existencia» [1].

Así, aun las más perfectas de las esencias están en potencia de existir, que es más cercada cuanto más perfecta sea la naturaleza de los actos que están encaminados a originar; las menos perfectas no pueden recibir la existencia sino mediante un principio superior que les transmite el ser. Así la materia recibe la existencia por medio de la forma, y el accidente por medio del sujeto de inhesión a que pertenece, pues el accidente no va a ser siquiera, como la materia, un receptáculo para obtener el ser, y no sería nada sin la sustancia a la que pertenece. La forma no separada depende en cierto modo de la materia, pues sin ésta no puede recibir la existencia; pero la forma separada la recibe sin necesidad de materia alguna, y por eso es la más digna de recibir el ser, y en ella no hay más composición que la de la esencia y la existencia. Así podemos establecer la jerarquía de las esencias en el siguiente cuadro:



[1] *Naŷāt*, p. 338.

10. — La actualización de las esencias.

Pero aún hay otra relación entre la esencia y la existencia, y es su causalidad recíproca, ya que lo mismo que la materia es un receptáculo para la forma y está reclamando la forma, pero sin existir antes de recibirla, así también la esencia postula el ser que le es adecuado, pero que no será realizado hasta que reciba la existencia. Lo que precede, pues, es la existencia, que es la condición del ser, el ser en potencia. La esencia sería, en términos escolásticos, *lo que puede existir;* la existencia, *aquello por lo cual existe,* y el ser concreto realizado, sería *lo que existe,* o sea, la esencia actualizada por la existencia. En este sentido ahora ya podemos decir que Avicena ha llegado también a concebir la existencia como una perfección del ser real. Así, dice Avicena que todo lo que posee una esencia tiene un hueco, una cavidad que es esta esencia [1], que está preparada para recibir el ser, que procede del *Único Ser,* que es algo macizo, sin hueco, sin poros, porque no tiene en su esencia más que su propio ser. Este Ser, claro está, es Dios, que da la existencia a todos los seres, y que en su liberalidad infinita desborda el caudal inextinguible de la existencia sobre todas las esencias preparadas para recibirla.

Las esencias son así pura potencialidad; Dios, en cambio, es *Acto Puro,* pura actividad; la existencia de los seres posibles depende absolutamente de Dios, de tal modo que si prescindiéramos de esta dependencia prescindiríamos del ser. De aquí que podamos partir para una demostración de la existencia de Dios fundamentada en la idea de ser.

1 *Tafsīr fī-l-ṣūra al-ṣamadiyya* (Alcorán, CXII, 2); ed. en la col. *Ŷami' al-badā'i'*, Cairo 1335 (1917), p. 20.

II. — DE LA SIMPLE POSIBILIDAD AL SER PROPIAMENTE NECESARIO

1. — *Puntos de partida.*

En todas las distinciones de la ontología de Avicena se llega siempre a Dios. Por esto no es de extrañar que dedique un estudio bastante completo a las pruebas de la existencia de Dios, que en Avicena no se separarán, las más de las veces, de la concepción clásica. Sin embargo, en algunas de ellas aporta Avicena ciertas observaciones propias. Por esto nos limitamos aquí a señalar algunas particularidades poco conocidas y a exponer el camino para llegar a la prueba de la existencia de Dios por el análisis de la idea de ser, lo que constituye el primer planteamiento, que nosotros conozcamos, de lo que luego llegará a ser el famoso argumento ontológico.

Toda la filosofía de Avicena postula la existencia de un Dios. La razón es evidente: en una filosofía como la suya, en la que no cabe contingencia posible, donde todo es necesario, o se afirma la existencia de un Dios por el cual todo es necesario, o por el contrario, todas las cosas al ser necesarias por sí solas son un Dios. Aparte de esta exigencia de conjunto de la filosofía de Avicena, hay otra que procede de una de las más agudas aportaciones de este filósofo al pensamiento humano: de *la distinción de la esencia y la existencia*. En cuanto la existencia sea extrínseca a la esencia, ésta tiene que recibir la existencia de algo externo a ella; y como este algo no puede ser ni de la misma constitución de las esencias a las que ha de dar el ser, ni inferior, tiene que ser algo que forzosamente posea el ser: Dios.

Del mismo modo, la distinción entre potencia y acto conduce a Dios; *la potencia* tiene necesidad de algo para actualizarse, en sí es un defecto; en cambio, *el acto* es una perfección. El bien es siempre en acto, y el mal es, en cierto modo, una potencialidad. La potencia no es un mal absoluto, pero sí un mal relativo en cuanto es *privación* de algo [1]. El acto es el bien

[1] *Šifā'*, II, p. 479.

porque es el ser. El acto es siempre ser, y por esto el *Ser Necesario* es siempre Ser y siempre Acto, sin mezcla alguna de potencia. Dios, pues, es *Acto Puro*. Este Acto Puro es la cumbre de toda potencia operativa activa inmediatamente, y mediatamente de toda potencia pasiva.

2. — El ser posible postula la existencia del Ser Necesario.

La existencia de las cosas posibles exige la existencia de un Ser Necesario. «Todo cuerpo sensible — dice Avicena — es múltiple por división cualitativa y por la división [intencional] que se hace en el espíritu entre materia y forma. Además, todo cuerpo sensible vemos bien pronto que debe su ser a otro cuerpo de su especie o de otra especie... Así, pues, todo cuerpo sensible y todo lo que de él depende es causado» [1].

Igualmente, todo ser posible es un ser causado: «Aquel ser al que le es propia la posibilidad no consigue la existencia por sí mismo, pues por sí su existencia no le es más propia que su no-existencia; esto en tanto que es posible. Si una de las dos [la existencia o la no-existencia], vienen a convenirle más, es por la presencia o por la ausencia de algo. La existencia de todo lo que es posible, por tanto, procede de otro» [2].

Así, todo ser posible procede de otro, pero como las causas no podemos prolongarlas infinitamente, ni formar un conjunto que sea necesario por sí mismo, hay que suponer la existencia de algo de superior categoría ontológica del que puedan recibir el ser. Este algo no puede ser una causa posible, porque sería contradictorio con lo que antes se ha dicho, y tiene que ser, por lo tanto, una causa necesaria [3]. Esta causa lo es de todas

1 *Išārāt*, p. 144.

2 Idem, p. 141.

3 *Naǧāt*, pp. 383-384; *Išārāt*, p. 141; *Šifā'*, II, p. 577. — Los textos son muy numerosos. Por citar alguno transcribimos el de los *Išārāt*, que es el último cronológicamente: «Todo conjunto cuyo individuo es causado exige una causa extrínseca a cada uno de ellos; por esto, o bien no exige causa de modo alguno y es entonces necesario y no causado..., o bien exige una causa formada por todos

las cosas y está por encima de todas las causas. He aquí la argumentación de Avicena: «Toda causa de una suma es distinta de sus unidades, ya que empieza siendo la causa de sus unidades y después la de la suma, sin que las unidades tengan necesidad de ella y sin que la suma — después que ha sido completada por las unidades — tenga tampoco necesidad de ella; antes al contrario, a veces una cosa es causa de ciertas unidades y no de otras, pero entonces no es la causa del conjunto de un modo absoluto. — Toda causa formada de causas y efectos que se encadenan y en la cual hay una causa que no es a su vez efecto, tiene a ésta por extremidad, pues si estuviese en el centro sería causada. — Toda cadena dispuesta con causas y efectos es finita o infinita. Ya hemos visto que si comprende solamente lo que es causado, tiene necesidad de una causa extrínseca, con la cual toca, sin duda alguna, por uno de sus extremos. Es evidente que si hay en esta cadena algo que no esté causado, esto será una extremidad, un límite, pues toda cadena termina en *el Ser Necesario por sí*» [1].

3. — *El Ser Necesario es Único.*

Este *Ser Necesario*, al que hemos aquí llegado, es único, ya que la necesidad de ser no puede ser común a varios, pues, si lo fuera, tendría que ser *un concomitante*. Pero si el Ser Necesario precisara en su esencia de un concomitante para existir dependería de una causa, de algo extrínseco a él, lo que es contradictorio. Si la necesidad de ser propia del Ser Necesario no es un concomitante, tiene que ser, o algo intrínseco a su esencia

sus individuos sin excepción. Entonces estará causado por sí mismo, y, ciertamente, esta causa, el conjunto y todo serán una sola cosa; y así, el conjunto no sería necesario para el todo en el sentido de *cada uno de los individuos*. O bien exige como causa ciertas unidades; pero no habiendo entre ellas una que sea más digna que las demás, si todas ellas son causadas, es *Su Causa* la que es más digna. O bien, exige una causa fuera de todas sus unidades, y ésta es *El que permanece* (Huwa hl-Bāqī)». *Išārāt*, p. 141.

[1] Idem, pp. 141-142.

o la misma esencia; si es intrínseco a la esencia, la necesidad de ser sería común y los seres necesarios serían — en este caso — sustancias, cuando en realidad el Ser Necesario, según Avicena, está más arriba del género sustancia, y además sería compuesto, lo que es contradictorio. Si, por el contrario, la necesidad de ser residiera en su misma esencia, los distintos seres necesarios que pudiésemos suponer serían idénticos y se confundirían. Y siendo la esencia del Ser Necesario algo *per se*, es inconcebible que esta esencia pueda pertenecer a otro que no sea Él, pues si sucediera de este modo, su ser vendría — en alguno de los supuestos varios seres necesarios — de otro, lo que es contradictorio [1].

Por otra parte, advierte Avicena que dos seres sólo pueden distinguirse de tres modos: 1°, por su *esencia;* 2°, por sus *accidentes*, y 3°, por *una privación*. Ya hemos visto antes que la esencia del Ser Necesario no puede ser común; tampoco se podrían distinguir los distintos seres necesarios por sus accidentes, porque ningún accidente se puede unir a su esencia necesariamente, ya que en caso de ser de dicho modo estaría de algún modo condicionada por otras cosas y no sería una *Causa Primera*. Finalmente, sería un absurdo decir que la diferencia que hubiera entre los diversos seres necesarios fuera una privación, pues entonces en alguno de los casos se trataría de un conjunto, o en otro faltaría algo, lo que va contra los supuestos de lo que es el Ser Necesario. Por lo tanto, la necesidad de ser no puede ser en modo alguno común a varios seres [2].

Aun suponiendo que el Ser Necesario es único, queda el problema de *lo que sea* su necesidad. Ésta no puede ser un constitutivo de su esencia, pues éstos — *el género y la diferencia* — no pueden entrar en el Ser Necesario; por esto señala agudamente Avicena que «la existencia necesaria pertenece al Ser Necesario del mismo modo que la esencia pertenece a los demás [seres]» [3]. Todas las esencias posibles existen por algo ex-

1 *Šifā'*, II, pp. 30 ss., y 576-577; *Naŷāt*, pp. 375-383.
2 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1.075 *b*, 24.
3 *Išārāt*, p. 145.

trínseco a su esencia: *por la existencia;* por esto todos los seres posibles dependen de una causa. Pero como el Ser Necesario es incausado, Él mismo tiene que determinarse. Por esto dice Avicena que «el Ser Necesario es uno según la autodeterminación de su esencia, y no se le puede atribuir multiplicidad alguna de ninguna manera» [1].

Ahora bien, ¿cómo es entonces que nosotros hablamos de *existencia* lo mismo cuando nos referimos al Ser Necesario que cuando mentamos a los seres posibles? Porque el Ser Necesario se dice también analógicamente. «Si la necesidad de ser —- dice Avicena — es atribuída a dos seres analógicamente, todo esto que acabamos de decir [sobre la unidad del Ser Necesario] no debe entenderse en el sentido de prohibir [su aplicación] a la multitud de esos que son llamados [en sentido amplio] *seres necesarios*, sino [únicamente su aplicación] según uno solo de los sentidos de dicho nombre. Pues si [lo empleamos] de una manera unívoca, obtendremos un sentido general [que presenta] la generalidad de un concomitante o de un género, y nosotros ya hemos demostrado lo absurdo de esto» [2]. Esta analogía de la necesidad de ser lo es de un modo proporcional, y por esto habla siempre Avicena del *Ser Necesario por sí mismo* o propiamente necesario, y del *ser necesario por otro* o analógicamente necesario.

Tanto el *Ser Necesario* como el *ser posible* tienen cada uno su carácter propio. El *Ser Necesario* tiene por carácter propio no tener causa; el *ser posible* tiene en cambio una causa. El *Ser Necesario* es necesario siempre y bajo todos las aspectos; el *ser posible* no es siempre necesario ni lo es tampoco bajo todos sus aspectos. Todo *ser posible* tiene la existencia nada más que en tanto que es necesario por relación con una causa propuesta [3]. Por esto, sólo *aquel Ser*, que es la *Unica* esencia que es estrictamente el Ser, es *la Causa primera* de todos los seres que no pueden engendrarse su propia existencia.

1 Idem, p. 144.
2 *Naǧāt*, pp. 282-283.
3 *Šifā'*, II, pp. 290-300.

4. — Del Ser Necesario no se puede predicar nada.

Del Ser Necesario tampoco podemos atribuir predicado alguno. El Ser Necesario, pues, ¿pertenece al género *sustancia*, o es Él *un género supremo*? Según Avicena, el Ser Necesario no pertenece al género sustancia. «Se piensa a veces — dice Avicena — que la idea [de sustancia] como el ser que no existe en un sujeto de inhesión se extiende hasta el *[Ser] Primero* y a otros, con la extensión de un género. El *Ser Primero* caería entonces bajo el género *sustancia*. Pero esto es un error, pues el ser que no existe en un sujeto de inhesión... no significa solamente el ser existente en acto fuera de un sujeto, de tal modo que cualquiera sabiendo que Zayd es en sí una sustancia, sabe por ello que él existe en acto, y con mucha más razón de la modalidad de su existencia. Por el contrario, la idea atribuída a la sustancia... es que ella es una *quidditas* y una realidad que no existe sino fuera de un sujeto de inhesión. La atribución se hace a Zayd y a ʿAmr en virtud de sus esencias, no por una causa [extrínseca]... [Así] lo que puede atribuirse a Zayd, como se le atribuye el género, no puede ser legítimamente atribuído al Ser Necesario de ningún modo, puesto que Él no posee la *quidditas* que exige este juicio [atributivo]. Por el contrario, la existencia necesaria le pertenece como la *quidditas* pertenece a los otros [seres]» [1]. Es decir, *en Dios su esencia es su existencia*, y la necesidad de su existencia le coloca por encima de todo lo que conviene a los seres posibles [2].

1 *Išārāt*, p. 145.

2 Esto es así en los *Išārāt;* antes hay una fluctuación en el pensamiento de Avicena. Así, en la *Risālat al-ḥudūd*, dice que tres sentidos del término sustancia pueden aplicarse al *Primer Principio*, a saber: 1° La sustancia que es definida como *todo ser que existe por sí mismo*. 2° La sustancia que se define como *la esencia cuyo ser existe sin necesidad de receptáculo alguno;* y 3° La sustancia que es definida como *la esencia cuyo ser no existe en un sujeto de inhesión (Risālat al-ḥudūd*, ed. en el vol. *Tisʿ rasā'il fī-l-ḥikma wa-l-ṭabīʿiyya*, Cairo 1326 (1908), pp. 87-88). En el *Naǧāt* dudaba ya tan poco Avicena de que el Ser Necesario estuviese fuera de la sustancia, que llega a apoyarse en este principio para demos-

Pero, ¿la necesidad de ser puede dividirse? Sí, contesta Avicena, en sentido analógico y por medio de *diferencias* y *accidentes*, pues las diferencias no entran en la definición del género, ni dan a éste su *quidditas* que le es conferida por la sustancia en acto. Además, la existencia no les es absolutamente extrínseca, y la división de la necesidad del ser en *Ser Necesario por sí mismo* y *ser necesario por otro*, no es completamente idéntica a la división de un género por las diferencias, sino más bien analógica. Por esto, no podemos atribuir la especie al Ser Necesario por sí mismo; en cambio, el ser necesario por otro tiene necesidad de algo que le haga existir en acto [1].

El Ser Necesario por sí mismo no puede tener necesidad de nada extrínseco a Él, pues si interviniese alguna causa extrínseca sería causado y ya no sería absolutamente necesario. El Ser Necesario tiene siempre su ser completo, porque su especie es única, y nada hay en ella que esté fuera de Él [2]. Por esto, si bien se puede decir que el Ser Necesario es *una especie*, no puede atribuírsele el concepto de *especificación*, pues esto implicaría la posesión de algo común a otros, y «el Ser Necesario — escribe Avicena — no tiene nada de común con la esencia de cualquier clase, porque toda esencia que pertenece a lo que no es, postula la necesidad de ser. La esencia no es la *quidditas* de una cosa, ni una parte de la *quidditas* de una cosa — me refiero a las cosas cuya *quidditas* no incluye en su comprehensión la existencia — ... Pues el Ser necesario no comparte con ninguna cosa una idea genérica, ni una idea específica. No tiene necesidad,

trar que el Ser Necesario es único. El argumento, en síntesis, es el siguiente: la necesidad de ser o es concomitante o es intrínseca a la esencia; concomitante no puede ser, pues entonces se seguiría de algo y sería causada: si, por el contrario, fuese una esencia, al ser los varios seres necesarios de la misma esencia y de la misma especie, la especificación sería única y no múltiple. Si fuese de otro modo extrínseca a la esencia, o esta esencia pertenece a los varios seres necesarios, o cada uno de ellos tiene una esencia diferente. Lo primero no es posible por definición; y si tienen la esencia diferente nada tienen de común, y entonces no es preciso que cada uno de ellos exista fuera de un sujeto; por lo tanto, alguno de ellos, si difiere, no será el Ser Necesario (*Naŷāt*, pp. 370-377).

[1] *Šifā'*, II, pp. 304-305.

[2] *Naŷāt*, p. 375.

por tanto, de ser distinguido por una idea diferencial ni accidental, antes al contrario, es por esencia separado; su esencia, pues, al no tener género ni diferencia, no tiene definición» [1].

III. — EL CAMINO HACIA EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

1. — *Avicena atisba el argumento ontológico.*

Todas las pruebas de la existencia de Dios que nos da Avicena parten de las cosas sensibles de cuya existencia y particularidades propias se establece la necesidad de una causa única y necesaria. Sin embargo, una vez nos dice que podemos conseguir la evidencia necesaria para conocer la existencia de Dios mediante el solo análisis de la idea de ser. Creemos que esto merece la pena de ser estudiado; sea como sea, se trata, por vez primera — que hasta ahora sepamos — del camino hacia el célebre argumento ontológico. «Medita — escribe Avicena en los *Išārāt* — cómo para establecer la existencia del [Ser] Primero, su unicidad, su independencia de toda materia, *nuestra explicación solo necesita referirse al ser mismo*» [2]. Podría argüirse, sin embargo, que el ser al que se refiere aquí Avicena es al ser de las cosas concretas, de las cosas sensibles, y no a la simple idea de ser; pero para no dejarnos duda alguna prosigue Avicena: «... y no hay necesidad de considerar que lo ha creado ni que lo ha hecho — [al ser concreto] —, aunque también esto nos dé una prueba de Él, sino que aquélla — [la prueba por la simple idea de ser] — es más sólida y más elevada» [3].

Desgraciadamente, Avicena no ha desarrollado el argumento ontológico, pues de ello se trata, con la riqueza de matices con que se ha extendido en otros puntos de su filosofía. La causa de ello es la siguiente: los hombres corrientes, dice Avicena, deben

1 *Išārāt*, pp. 144-145.
2 Idem, p. 146.
3 Idem, id.

alcanzar la prueba de la existencia de Dios a través de las cosas concretas y sensibles, *per ea quae facta sunt* — diríamos nosotros —, y por esto la filosofía, que va dirigida a todos los hombres en general, sólo utiliza estas pruebas. Pero los sabios tienen un camino más alto y más elevado para llegar a esta prueba prescindiendo del testimonio que los seres dan del ser, para alcanzarla por el simple análisis de *lo que es el Ser*. Pero como esta prueba queda reservada a los sabios no es preciso desarrollarla en la filosofía. Y aún puntualiza Avicena: «Encuentro [sobre lo que acabamos de hablar] algo semejante en el *Libro Divino* [cuando dice]: *Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones y en ellos mismos*. Esto es — creo yo — la regla para la gente vulgar. Pero después sigue *el Libro: ¿Acaso no te es suficiente que tu Señor rinda testimonio de todas las cosas?* [1]. Esto — creo yo — es la regla para los justos *(ṣiddīqūn)* que recurren al testimonio de Él y no al testimonio sobre Él» [2]. La intención de alcanzar la prueba de la existencia de Dios por el simple análisis de la idea de ser está bien clara. Por esto hemos creído que era de gran interés investigar las fuentes de las cuales pudiera proceder este feliz hallazgo de Avicena.

2. — *No aparece en otros filósofos anteriores a Avicena.*

Aunque no era éste nuestro propósito, y además de que, por no haber contado esta vez con medios suficientes para estudiarlo, pensemos volver de nuevo sobre ello, sin embargo, hemos intentado encontrar los posibles antecedentes de esta concepción aviceniana. Indudablemente, en fuentes griegas no se encuentra; ninguna duda material puede haber sobre esto, pues la mayoría de los autores griegos han sido estudiados hasta agotarlos. Además, los presupuestos sobre los que se levanta el argumento ontológico son algo muy distante del modo de pensar propio de los griegos.

1 *Alcorán*, XLI, 53.
2 *Išārāt*, pp. 146 147.

Tampoco en la *Pseudo Teología de Aristóteles* [1], que tanto utilizó Avicena, hemos encontrado esta idea. Sólo nos quedan los dos grandes filósofos musulmanes anteriores a él: al-Kindī y al-Fārābī. En el primero, por cierto hasta ahora deficientemente estudiado, no hemos encontrado nada en los escasos materiales que hemos podido utilizar. En el segundo tampoco.

Algunos autores han querido atribuir a al-Fārābī el punto de partida para llegar a este famoso argumento, fundándose en algún párrafo del *Fuṣūṣ*, pero este párrafo se presta a varias interpretaciones. El párrafo en cuestión dice así: «Debes mirar al mundo de la creación y allí encontrarás indicios que muestran que ha sido hecho. Y debes [después] alejarte de él y mirar al mundo del ser puro. [Entonces] te das cuenta que es preciso que exista éste por sí mismo, y como conviene que exista por encima [del ser creado] el Ser por esencia. Si consideras el mundo de la creación habrás tomado un camino ascendente; si tomas el camino del Ser Puro, tomarás un camino descendente. Descendiendo sabrás que esto no es aquello, y subiendo sabes que es [lo que quiere decir el Alcorán en este versículo]: *Haremos aparecer nuestros signos en las diferentes regiones y en ellos mismos, hasta que les sea evidente que Él, [el Alcorán], es la Verdad. ¿No te contentas con que tu Señor dé testimonio de todas las cosas?* Cuando conoces primero la verdad, conoces la verdad y lo que no es la verdad; pero si tú conoces primero lo falso, conoces lo falso y no conoces la verdad» [2].

Al parecer, en esta explicación de al-Fārābī se trata únicamente de un orden lógico, tal es, por ejemplo, la opinión de la

1 Se nos ha indicado si acaso pudiese remontarse esta concepción al *Liber de causis*. Desde luego, nosotros no hemos encontrado allí esta doctrina; además, al parecer, el *Liber de causis* es muy posterior, en la versión que fué traducida al latín, a Avicena. Según el P. Alonso, S. J., el *Liber de causis* es obra del propio Juan Hispano, y tiene como fuente principal la Στοιχείωσις Θεολογική de Proclo. Así que si algo hubiese semejante a la teoría aviceniana en el *Liber de causis*, sería imitado de Avicena, a quien conocía Juan Hispano, y no viceversa. (Cf. M. Alonso, S. J., *Las fuentes literarias del «Liber de causis»*, apud Al-Andalus, vol. X, [1945], pp. 350 ss.)

2 *Fuṣūṣ*, párrafos 17-18, ed. en el vol. *Kitāb al-Maŷmūᶜ*, Cairo 1325 (1907), pp. 139-140.

señorita Goichon [1]. Se sube de las criaturas al Creador como del particular se pasa al universal. El espíritu pasa del conocimiento del mundo sensible al conocimiento del Ser Necesario, cuya existencia está postulada por los seres creados, que son estrictamente posibles. Es el argumento paulino: conocemos a Dios, *per ea quae facta sunt*. La discusión se plantearía al entender la segunda proposición de al-Fārābī. La señorita Goichon [2] la entiende en el sentido de que cuando el espíritu humano está ya en posesión del conocimiento del mundo abstracto después de haber llegado a conocerlo a través de lo sensible, entonces desciende lógicamente de lo superior a lo inferior, del universal al particular, de Dios a las criaturas.

Sin embargo, a nuestro juicio, esto no es así de claro; las dos proposiciones están unidas en árabe por la partícula *wa* que tiene un sentido muy vago que a veces es algo más que simplemente copulativo. Por esto, lo mismo puede entenderse *se sube de las criaturas a Dios y se baja de Dios a las criaturas* en sentido de dos caminos paralelos, que en el sentido de una consecución lógica. Pero aparte de esto, el que los dos caminos se pongan uno tras el otro, y en ese orden, parece indicar que al-Fārābī los relacionaba de algún modo.

Pero en Avicena, que es lo que ahora nos importa, ocurre todo lo contrario. Avicena nos habla claramente de dos vías para llegar a Dios: *una por las criaturas*, que nos descubren al Ser del que han recibido el ser; y otra *por el análisis de lo que sea el Ser Necesario*, aunque sólo la indique y no la desarrolle. Y tan independientes son entre sí, que una es para todos los hombres en general, y la otra sólo para los sabios. Y no se trata en modo alguno que se llegue primero al concepto de Ser Necesario por el primer camino y luego se descienda desde Él a las criaturas, sino que ambas son dos vías completamente diferentes. Y más aún, que *el camino más sólido y más elevado* es el que parte de la propia idea de Dios, textualmente, *de la con-*

[1] *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā* (Avicenne), Desclée, Paris 1937, pp. 336-338.

[2] Idem, id.

sideración de la disposición del ser en sí (ḥāl al-wuŷūd). — Del ser en general *(wuŷūd)* y no del ente *(mawŷūd).*

3. — Sólo aparece en las últimas obras de Avicena.

En el *Šifā'* y en el *Naŷāt* al tratar de estos problemas no encontramos nada semejante; hay algunas afirmaciones, como «el Ser Necesario es el ser que sería contradictorio suponer como no-existente» [1]. O «es contradictorio que la Necesidad de su Ser [del Ser de Dios] le venga de otro» [2]. Estas afirmaciones, tomadas aisladamente, se acercan un tanto a los supuestos sobre los que se levanta el argumento ontológico; pero estos mismos textos, tomados dentro de sus contextos respectivos, pueden sólo querer decir que, habiendo supuesto por hipótesis que el Ser Necesario es aquel que existe sin necesidad de otro y sólo por sí mismo, sería contradictorio concluir en alguna proposición lo contrario.

En nuestra opinión, la clave de esta omisión está en la evolución del pensamiento de Avicena. El texto en que se nos presenta el camino hacia los supuestos del argumento ontológico está en los *Išārāt,* y en esta obra se nota el alejamiento cada vez más pronunciado en Avicena de sus primitivos puntos de partida. Para confirmarnos más en esta opinión, en el mismo prólogo del *Manṭiq al-mašriqiyyīn* nos dice que intenta buscar una filosofía oriental, y este nombre de filosofía oriental quiere decir que lo que se busca es un alejamiento de sus maestros griegos [3]. Nada más natural que querer romper entonces con los viejos argumentos griegos sobre la existencia de Dios que, en general, no han dicho gran cosa a la mayoría de los cristianos y de los musulmanes, pese a Santo Tomás y a Averroes. Recordemos cómo ya desde Duns Scoto a Suárez, se empieza a de-

1 *Naŷāt,* p. 366.

2 Idem, p. 368.

3 Cf. en nuestra tesis doctoral el último capítulo sobre Avicena y la mística, y Nallino, *Filosofia «orientale» od «illuminativa» d'Avicena?,* pub. en *Revista degli Studi Orientali,* 1925, pp. 433-467.

cir que las cinco vías aisladas no demuestran gran cosa; pensemos en la prueba *ab simultaneo*, en el desprecio de la mística por todas ellas y en el de tantos otros filósofos, por lo general, precisamente, hombres de fe. El mismo Manuel Kant ya apuntó agudamente, cómo bajo las pruebas de la existencia de Dios calcadas de los griegos por los occidentales, éstos habían ocultado el viejo argumento ontológico. No estaría tampoco de más advertir, aunque por no ser éste su lugar pensemos volver alguna vez sobre ello, que la existencia de Dios como postulado de la razón práctica, tal como lo expone Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, valedero para el creyente y no para el impío — el insensato, que hubiera dicho San Anselmo —, encierra también dentro de sí la vieja prueba que se mueve sobre los supuestos del argumento ontológico.

4. — Esta concepción venía ya preparada por otras doctrinas de Avicena.

Como antes hemos señalado, Avicena no ha desarrollado esta prueba en modo alguno; lo único que hacía era abrir el camino para que se intentase la prueba, ya que para él era tan evidente que ni siquiera necesitaba esto. Sin embargo, esta concepción no es una doctrina rara e insólita dentro de su filosofía; hay ciertas teorías que se mueven dentro de estos mismos supuestos filosóficos. Así, por ejemplo, el célebre *argumento del hombre volante* — en cierto modo semejante a la estatua del abate Condillac y más aún al *cogito* cartesiano —. Imaginemos por un momento — dice Avicena — un hombre «creado de un golpe y creado perfectamente, pero cuyos ojos están velados y no puede ver las cosas exteriores. [Además], fué creado sosteniéndose en el aire [o mejor] en el vacío, para que no le rozase la resistencia del aire, y que la hubiera podido sentir. Sus miembros están separados y no pueden juntarse ni tocarse. Después reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada; sin duda alguna afirmará que existe...» [1]. Luego el

[1] *Šifā'*, I, p. 281. En los *Išārāt*, 119, aparece el mismo ejemplo.

hombre puede llegar a la idea de ser sin tener que partir de las cosas sensibles, de los entes. Y aunque *el hombre volante* no parte después de aquí para deducir de la idea indubitable de su propia existencia, la existencia del *Ser Perfecto*, hubiera podido hacerlo en cuanto hubiera considerado que su ser necesitaba una causa para existir. Y desde luego, un hombre en las condiciones que lo coloca Avicena hubiera tenido que deducirlo de su propia existencia [1].

Ahora bien, si Avicena admite que el hombre puede conocer su existencia con sólo el acto mental que le dice que él vive, prescindiendo de todo lo sensible, ¿acaso no podía admitir también que de la simple idea mental de *lo que es el ser* se pudiese partir para probar la existencia de un *Ser Perfectísimo*? Creemos que cualquier escrúpulo fundamentado en la estructura y conexión misma del pensamiento de Avicena es después de esto absurda y ridícula.

5. — Se trata del argumento ontológico y no de una iluminación.

Quedaría, pudiera aún argumentarse, otra solución. *Ṣiddīqūn* — los santos — quiere decir los hombres justos por su veracidad y su fidelidad a las inspiraciones recibidas [2]. Aquí los *ṣiddīqūn* serían los hombres que habiendo dominado los apetitos inferiores pueden ya recibir la iluminación del *Intelecto Agente* y utilizarla rectamente. Este camino sería entonces una iluminación. Mientras por la primera vía tendríamos un conocimiento de Dios *adquirido por abstracción*, aquí tendríamos un conocimiento, *o no adquirido* (innato), o *adquirido directamente*. Esta es la opinión, por ejemplo, de la señorita Goichon [3].

Pero toda esta explicación no llega a convencernos totalmente. En primer lugar, parte de una interpretación literalista

1 Es un poco la postura existencialista, claro está que desde otros supuestos, aunque valdría la pena hacer la comparación con el planteamiento de estos problemas en la filosofía llamada existencial.

2 Massignon, *Al-Hallaj*, París 1922, pp. 738-740 y 685-686.

3 *Op. cit.*, pp. 338-340.

del término *ṣiddīqūn*, que puede estar más o menos fundamentada, pero que por sí sola es incapaz de resolver el problema. En segundo lugar, prescinde de que Avicena habla literalmente de que se trata de *un camino discursivo*, y una iluminación o una idea innata no son caminos de ningún modo. En una iluminación o en una idea innata no alcanzamos nada por un desarrollo racional, sino que se nos da algo sin más. Y en tercer lugar, si admitiésemos este supuesto, esta idea la tendríamos, o bien por iluminación, o bien por ser una idea innata. Avicena rechaza con toda fuerza el innatismo de las ideas; no nos queda otra solución que admitir que se adquiere de un modo directo, es decir, que sea iluminada por Dios. Esto podría ser así posible dentro del sistema de Avicena, pero entonces éste no nos la hubiera presentado como un camino para llegar a la prueba de la existencia de Dios, pues estaríamos en un círculo vicioso: se quiere probar la existencia de Dios por la idea de ser, y se afirma a renglón seguido que la idea de *ser perfectísimo* la poseemos porque el mismo Dios nos la da por medio de una iluminación. Como todo esto resulta muy complicado, no nos queda más remedio que aceptar nuestra interpretación y admitir que Avicena plantea por vez primera en la filosofía los supuestos en que se apoya el acceso al argumento ontológico [1].

MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ.

[1] De la influencia de las doctrinas de Avicena en el pensamiento occidental, nos ocupamos en un extenso trabajo actualmente en plan de redacción definitiva.

ALGO NUEVO SOBRE IBN QUZMĀN [1]

En el *JRAS*, 1944, partes 3 y 4, pp. 105-118, apareció una mala traducción inglesa de un artículo de E. Lévi-Provençal titulado *Du nouveau sur Ibn Quzmān*, publicado en el *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, Cairo, vol. XLIV (1944), y reimpreso en Al-Andalus, IX (1944), 347-369.

El único dato nuevo que aparece en este artículo es el siguiente: Ibn Saʿīd al-Magribī, el menos de fiar de los cinco historiadores que mencionaron a Ibn Quzmān en sus obras (cf. mis artículos *Biographische Fragmente über Ibn Quzmān* en *Der Islam*, XXV [1938], 101-133, y *Die Aftasiden von Badajoz*, *ibid.*, XXVI [1940], 16-48), hace una distinción, basada en la autoridad de al-Ḥiŷārī, entre un Ibn Quzmān, el *más viejo*, y un Ibn Quzmān, el *más joven*. El primero sería el visir de

1 [El original inglés de este pequeño artículo ha sido ya publicado no menos de tres veces: en *Speculum*, XXI (1946), pp. 498-499; en *Thought*, XXI (1946), pp. 574-576, y, algo modificado, en el reciente libro del autor, *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours*, Baltimore 1946, pp. 314-15 (nota 66). El señor Nykl nos ha pedido, sin embargo, su inclusión, como respuesta al trabajo del prof. E. Lévi-Provençal titulado *Du nouveau sur Ibn Quzmān*, que también reprodujimos (Al-Andalus, IX [1944], pp. 347-349) del *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, Cairo, vol. XLIV (1944), y que asimismo había sido publicado en inglés en el *JRAS*, 1944, partes 3 y 4, pp. 105-118. Como el señor Nykl estima (*Hispano-Arabic Poetry*, página 314, líneas 20-21) que reimprimimos este último trabajo «with obvious delight», tenemos también sumo gusto en someter el suyo al juicio imparcial de los lectores españoles. — *N. de la R.*]

ʿUmar al-Mutawakkil de Badajoz; el segundo, el famoso *zaŷŷāl*, cuyo *Cancionero* publiqué en Madrid en 1933, con transcripción y traducción parcial española. Se nos dice que Lévi-Provençal encontró este pasaje en el ejemplar autógrafo del *Mugrib* de Ibn Saʿīd, en la *Dār al-ḳutub al-miṣriyya*, en 1938.

Esta información no era nueva para mí, ya que G. S. Colin, en enero de 1939, en París, me mostró el pequeño fragmento, de una página, como destinado a ser publicado en su edición filológica, ha tiempo anunciada, del *dīwān* de Ibn Quzmān. Y me habló también del vocablo *juṣā* (en el *zaŷal* nº XXXVIII), que, si se interpreta literalmente, indicaría que Ibn Quzmān, el *más joven*, no había nacido aún en 1086.

Lévi-Provençal utiliza muy concienzudamente mi edición de los fragmentos biográficos y sigue mi cronología, hasta el punto de colocar primero a Ibn Jāqān en vez de a Ibn Bassām. Olvida mencionar mi última frase: «Toda observación crítica, en especial tocante al texto V, que no está claro en algunos lugares, será tomada en consideración en la traducción que me reservo para más tarde». También olvida decirnos cuál es la relación de al-Ḥiŷārī con Ibn Bassām, al-Fatḥ ibn Jāqān e Ibn Saʿīd. Al-Ḥiŷārī (nacido *ca* 500/1106-07, muerto en 550/1155), no pudo conocer personalmente al Ibn Quzmān que llama el *más viejo;* pero sí al *zaŷŷāl*, cuyo espíritu, como el suyo, era «inquieto» *(tawwāqa* y no *bawwāqa,* como prefiere leer Dozy). Es significativo que sólo cite un dístico en árabe clásico y tres líneas de un elogio a Yaḥyà ibn Gāniya (muerto en 543/1148). Nos gustaría conocer de dónde sacaron Ibn al-Abbār (asesinado en 658/1260) e Ibn al-Jaṭīb (asesinado en 776/1374) el gran número de versos y composiciones en prosa que hicieron creer a Dozy que todas ellas constituían el esfuerzo de una sola persona, es decir, la del autor de los *zaŷals,* contra la opinión de Von Rosen, que había supuesto se trataba de dos personas distintas. Posteriormente, Brockelmann se adhirió al parecer de Von Rosen, en tanto que C. F. Seybold siguió a Dozy. Ahora parece estar claro que el Ibn Quzmān mencionado por Ibn Bassām en su *Ḏajīra,* y por Ibn Jāqān en los *Qalā'id,* es distinto del compositor de los *zaŷals.* Lo que falta por explicar es cómo Ibn al-

Abbār y más tarde Ibn al-Jaṭīb se las arreglaron para hacer una especie de retrato compuesto. Es posible que los versos *muǧūn* contenidos en el artículo de Ibn Bassām en la *Ḏajīra* estén relacionados con ello.

El resto del artículo de Lévi-Provençal está plagado de apreciaciones equivocadas. Contrariamente a lo que dice Lévi-Provençal, todos los juicios críticos, en número de nueve, de m trabajo (añádase: K. Z. Mlaker, en *WZKM* [1934], 312-313), no solamente fueron favorables, sino que algunos de ellos podrían ser considerados como muy favorables. La única excepción fué, *et pour cause*, la de G. S. Colin.

En mi Prólogo al *Cancionero de Aben Guzmán*, expuse, extensa y claramente, que el estudio filológico del *dīwān* lo estaba preparando G. S. Colin. Los críticos estaban perfectamente enterados de esto. Uno de ellos, R. Hartmann, en el *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, CXCVII (1933), 491, expuso la cuestión con mucha exactitud: «Una vez que esté lista la edición de Colin, surgirá para los arabistas la tarea de completar y de retocar el cuadro esbozado por Nykl. En este aspecto — y él mismo, más que nadie, está convencido de ello —, habrá todavía mucho que hacer, que él tal vez prefiera dejar para otros. Sin embargo, a mi parecer, tales trabajos no cambiarán mucho las grandes líneas trazadas por él. Pero aun así, él ha realizado, efectivamente, la tarea que se había propuesto». Una opinión semejante es la de Fehīm Bajraktarević. Cf. *Encyclopaedia of Islam*, Supplement, *s. v.* Ibn Kuzmān. Para más detalles me remito a mis *Troubadour Studies*, Cambridge 1944, y a mi reseña en *Speculum*, XX (1945), 252-258.

No tengo por costumbre hacer observaciones desdeñosas cuando corrijo errores o añado información; como ejemplo de ello pudiera citar mis correcciones a los errores cometidos por Lévi-Provençal en las inscripciones de la Alhambra (cf. Al-Andalus, IV [1936], pp. 174-194), o a los de Palmer en su traducción del *Qur'ān* (cf. *JAOS*, LVI [1936], 77-84). Las numerosas equivocaciones últimamente mencionadas fueron reimpresas por dos veces en los Textos de Oxford, y confío que se tendrán en cuenta cuando se imprima la nueva edición.

La traducción dada por Lévi-Provençal al verso que empieza por *wa taŷallalū* (no *taḥallalū*) es incorrecta; pudo encontrar una mejor, aunque no enteramente exacta, en Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*. En cuanto a mi «rapide initiation préalable» en la lengua árabe y, especialmente, en el *Qur'ān* y en la poesía, empezó en 1903, cuando Lévi-Provençal tenía, aproximadamente, diez años, y García Gómez aún no había nacido.

A. R. Nykl.

Cambridge, Mass.

TRADUCCIÓN DE JOSÉ VÁZQUEZ RUIZ

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XX

SUMARIO: *La portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba*, por L. T. B. — *La inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ᶜAdabbas en Sevilla*, por Manuel Ocaña Jiménez. — *El baño de la judería en Baza*, por Manuel Gómez-Moreno. — *La inscripción de la pila árabe de Santander*, por Emilio García Gómez. — *Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena en Granada*, por Jesús Bermúdez Pareja. — *Los adarves de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás.

LA PORTADA DE SAN ESTEBAN EN LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

La portada de San Esteban es la más antigua que se conserva en la gran mezquita cordobesa. Ábrese en el centro del muro que limita a occidente el primitivo oratorio, construído por ᶜAbd al-Raḥmān I en 169 - 170 = 785 - 786. Una inscripción en caracteres cúficos rebordea el tímpano de su arco de descarga. Dice, traducida, que el emir Muḥammad (238 = 852 - 273 = 886) ordenó reconstruir o restaurar — *bunyān* — lo que juzgó necesario en la mezquita y su consolidación, obras terminadas en el año 241 = 855 [1], es decir, en los

1 E. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, texto (Leiden-París 1931), pp. 1-2.

comienzos del gobierno de ese príncipe. Del lugar donde está colocado el letrero puede deducirse que las obras finales fueron las de este ingreso, cuya importancia es grande, por haber servido de modelo a todos los restantes de la mezquita, incluso a los de la última ampliación de Almanzor en la fachada oriental (377 = 987 – 988), y hasta a la puerta del Perdón, construída en 1377, y por estar en él, y en el lienzo de muro en que se abre, las más antiguas decoraciones de arte musulmán conservadas en España. Lo mismo que en los sucesivos aumentos del edificio no se hizo más que repetir la estructura de las arquerías interiores, el modelo de portada quedó fijado para el siglo y medio siguiente, desde la construcción de ésta de San Esteban. Por el sentido tradicional de los artífices que en ella trabajaron y por su inspiración constante en las obras más cercanas, la mezquita, labrada en el transcurso de dos siglos, posee gran unidad.

En torno al viejo ingreso surgen una serie de complicados problemas, cuya solución dificulta el haber desaparecido gran parte de su decorado y hallarse muy corroído casi todo lo que resta. A su estudio contribuye don Rafael Castejón con un artículo, pretexto para la redacción de estas páginas [1].

En las mismas de la *Crónica* expuse hace algún tiempo el primero de los problemas suscitados al analizar la portada. Varios textos de escritores árabes del siglo X — sabida es su costumbre de copiarse unos a otros —, hallados por Lévi-Provençal no hace muchos años, dicen que la primitiva mezquita, la de ʿAbd al-Raḥmān I, era de nueve naves, y que el segundo emir de ese nombre añadió, a más de la ampliación meridional, una nave a oriente y otra a occidente, con lo que quedó con las once que ahora tiene. De ser ciertos estos datos, la portada de San Esteban se habría construído en el año 241 = 885, en un muro nuevo. En la citada ocasión dije las razones que obligan a rechazar la interpretación dada a esos textos del siglo X. Todas

[1] *La portada de Mohamed I (Puerta de San Esteban) en la gran Mezquita de Córdoba*, por Rafael Castejón y Martínez de Arizala, apud *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, año XV, 1944, pp. 491-509.

Córdoba. — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. (Siglos VIII y IX.)

Fot. Mas.

Espalato (Dalmacia). — Palacio de Diocleciano. Puerta Aurea. (Años 303-305).

siguen válidas aún, por lo que creo que el muro que cierra la pr mitiva mezquita a poniente se levanta en el mismo lugar que ocupó desde su fundación por ʿAbd al-Raḥmān I [1].

La portada está en el centro de un lienzo de muro limitado por dos robustos contrafuertes. La puerta tiene dintel despezado, de dovelas convergentes, en parte renovado. Le descarga un arco de herradura, ciego, algo saliente respecto a la puerta, en cuyo dovelaje, de juntas radiales, alternan, en su parte central, la piedra y cuatro hiladas de ladrillo puestos de canto, mientras que los arranques, pétreos, como todo el resto de la fachada entre los contrafuertes, están enjarjados. Rebordea el trasdós del arco, cuyas impostas son de nacela, una arquivolta decorada, que se prolonga para formar alfiz. Separa dintel y tímpano una faja horizontal saliente, en la que se labró la inscripción histórica aludida, que prosigue contorneando el intradós del arco. En el tímpano están hoy a la vista los sillares de piedra que lo forman, ocultos sin duda originariamente por una decoración, tal vez pintada, como la que hay en otras puertas posteriores del mismo edificio.

Sobre el alfiz hubo tres pequeños arquillos ciegos de herradura, con impostas de nacela, de los que apenas si queda más que la huella en el muro, y uno de los paños rectangulares de decoración entre las jambas de dos de ellos. Por encima, el muro muestra sus sillares también muy desgastados, a pesar de la protección de un guardapolvo, volado sobre modillones de lóbulos tangentes, lisos, con faja saliente en el eje, que sólo se extiende al ancho de la portada. Rebordea el tablero de piedra sobre los

1 *Nuevos datos documentales sobre la construcción de la Mezquita de Córdoba en el reinado de ʿAbd al Raḥmān II*, por L. T. B., apud *Crónica Arqueológica de la España Musulmana*, IX (Al-Andalus, VI, [1941], pp. 411-422). Es interesante e ingeniosa la hipótesis de Castejón, en su intento de conciliar los datos documentales y los que revela la observación del edificio: «se podrá suponer que las dos naves extremas... estaban construídas desde tiempos de ʿAbd al-Raḥmān I, pero no comunicaban con el resto del oratorio, porque sirvieran de galerías de mujeres, por ejemplo, y que ʿAbd al-Raḥmān II las habilitara para incorporarlas a la sala de oración, puesto que dispuso de otro modo las galerías de mujeres». Idéntica hipótesis había imaginado don Manuel Gómez-Moreno para resolver el problema.

modillones la moldura recta que forma el remate de los muros de toda la mezquita, y encima se recortan las almenas de coronación.

Los paños de muro laterales, a uno y otro lado de la puerta, están remetidos, aunque no tanto como ésta. Las partes bajas se recalzaron hace pocos años. A la altura del arco de descarga hay, a cada lado, un hueco ciego, decorativo, labrado su trasdós en forma escalonada, mientras el intradós — todo ello está medio destruído y muy corroídas por la humedad las partes conservadas — se dispone en forma de pequeño dintel. Apea a éstos un modillón de lóbulos a cada lado, paralelos al muro, en la misma disposición que los que, por su influjo, hay en las puertas de las ampliaciones de al-Ḥakam II y Almanzor. Toda la guarnición de los huecos, que sobresale al plano del arco de descarga del ingreso, estuvo cubierta de ataurique, lo mismo que los paños remetidos que hay a un lado y otro del escalonado de los huecos ciegos, y el frente de los modillones.

Por encima, el muro avanza al plano del arco de descarga y de la coronación de los huecos ciegos. En el eje de cada uno de éstos se abre una ventana rectangular, con celosías caladas de mármol blanco, de traza clásica — pueden ser romanas o visigodas, aprovechadas —. Los sillares que hay en torno de ellas muestran restos de decoración vegetal muy perdida y de escaso relieve [1], en contraste con la de los paños inferiores, más resaltada sobre el plano de fondo.

Cobija cada ventana un arco ciego, de herradura, prolongado en proporción de $^1/_2$ a $^1/_3$ de su radio. Su curvatura se aprecia sobre todo en el de la izquierda, así como el arranque de uno de los hombros, que limita el ornato del tímpano. Están estos arcos ciegos sobre unas fajas horizontales decoradas, interrumpidas por las ventanas. En la del de la derecha hay una decoración como de pequeños arquillos trilobulados, con otros semejantes

[1] La primera impresión es que las ventanas se abrieron cortando el decorado, pero un examen detenido permite ver restos de las fajas que recuadraban, a ambos lados de cada una y en su parte baja, los paños rectangulares decorados que las flanqueaban. Estos paños se corresponden con los comprendidos entre las jambas de los tres arquillos ciegos sobre el arco de descarga.

dentro de ellos y algunas hojas intermedias. La faja bajo el arco ciego de herradura de la izquierda se adorna con un tallo cilíndrico que dibuja roleos, en cuyo interior se ven hojas de cinco foliolos. Sobre esas fajas y dentro del arco de herradura, hay, en los costados, un lóbulo semicircular a cada lado.

Cordoba. — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Decoración de ataurique a la izquierda, en la parte alta. (Años 169-170 = 785-786).

Dibujo de Rafael de la Hoz Arderíus.

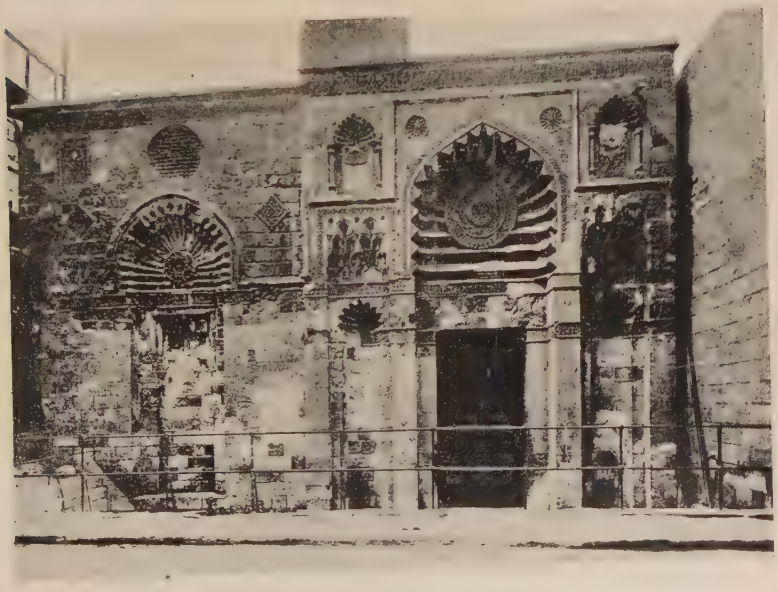
Otro existe inmediato, en el de la derecha, que al quedar interrumpido por la destrucción del ornato, queda sin justificar su papel en éste. Interrumpen la decoración unas molduras muy deterioradas, a modo de impostas, que rebordean la parte inferior del dintel de las ventanas. Esas molduras horizontales — falta por completo la del hueco de la izquierda, aunque se ve su huella y no puede apreciarse la sección del de la derecha, por lo desgastada — corresponden a la que limita horizontalmente

el tímpano del arco de descarga de la puerta, en la que se talló parte de la inscripción con la fecha. Los huecos ciegos, escalonados bajo las ventanas, también tienen impostas semejantes, situadas casi a la misma altura que la epigráfica aludida.

En el arco grande sobre la puerta y en los laterales altos, también ciegos, como se dijo, esas impostas están a la altura de su diámetro horizontal. De los tímpanos de los últimos ha desaparecido la decoración que tuvieron, por lo que ignoramos si los lóbulos seguirían por encima de la imposta, formando arcos ciegos. Es probable, por su existencia sobre las ventanas de las otras portadas de la Mezquita, inspiradas directamente en ésta, aunque en ellas los lóbulos arrancan sobre las impostas, situadas, como en la puerta de San Esteban, encima de las ventanas, y vuelan sobre columnillas que en la de San Esteban no existen. Véase, por ejemplo, la portada de la ampliación de al-Ḥakam II, la más meridional de la fachada de occidente. Llegó a fines del siglo XIX muy mutilada, y don Ricardo Velázquez la restauró radicalmente, dejándola como nueva. Pero en las líneas generales creo que responde a su disposición primitiva. Ofrece algunas novedades respecto de la de San Esteban, como son: mayores riqueza decorativa, relieve y acusé de todos sus elementos; arcos entrecruzados sobre el de descarga y de lóbulos decorativos, en los huecos altos de los costados que, como se dijo, tal vez existieron en su modelo. En esa portada de al-Ḥakam II, lo mismo que en las de Almanzor, hay sendas puertas ciegas, adinteladas, cuya autenticidad acreditan las dovelas primitivas que en ellos quedan, bajo las fajas o impostas de los huecos laterales. Tal vez los hubo en la portada de San Esteban. Recalzado modernamente casi todo el muro en esa parte, no es posible comprobarlo.

Castejón da noticia en su artículo de varias restauraciones de la portada del siglo IX, justificadas por la mala calidad de la piedra empleada — una caliza miocena fosilífera que se descompone fácilmente con la humedad — y por estar en la fachada más combatida por los temporales. Como las restantes de la mezquita, llegó a la última decena del siglo XIX con todo su frente oculto por un emparchado, que se enjabelgaba periódica-

Sbeitla (Túnez). — Puerta del Capitolio, construída en el reinado de Antonino Pío. (Años 138-192).



El Cairo (Egipto). — Mezquita al-Aqmār. Fachada. (Año 1125).

Córdoba. — Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la derecha. (Años 169-170 = 785-786).

mente. Tan sólo permanecía visible el arco de herradura, con su arquivolta y alfiz. Se dice en el artículo comentado que don Enrique Romero de Torres ha encontrado en las actas capitulares testimonio de una restauración de la puerta en el siglo XVII. Hacia 1860, afirma Castejón, la restauró de nuevo don Rafael de Luque. Supone que el reparo debió de limitarse a la parte entonces visible, es decir, al arco y a su recuadro y a la sustitución de los arranques enjarjados de aquél. Finalmente, en 1895, siendo don Ricardo Velázquez arquitecto director de la mezquita, el escultor Mateo Inurria, encargado de las obras, rehizo las jambas del arco de descarga, sustituyendo los recalzos de ladrillo y los sillares desgastados, que pueden verse en fotografías anteriores, por otros nuevos, así como la parte inferior y horizontal, y las inmediatas, de la faja resaltada, que forma la arquivolta y el alfiz.

Lo que desde el primer momento llama la atención en esta portada y explica las diversas y antagónicas opiniones emitidas acerca de su ornato, es el contraste entre el del arco de descarga y su recuadro, y el del resto, tanto por el estilo, como por la radical diferencia de conservación. Casi perfecta es la del arco sobre el dintel, cuyo decorado conserva sus aristas vivas, mientras la que cubría los paños laterales y el resto ha desaparecido en gran parte y, los pocos fragmentos que quedan, unos están destrozados y otros carcomidos, al parecer por la acción del agua. Para explicar la diferencia de estilo y conservación, Terrasse supuso que el arco, con sus dovelas de piedra decoradas y las molduras que lo recuadran, fueron restaurados en fecha reciente, en el estilo del Califato [1]. Y Castejón insiste en el mismo juicio y atribuye al arquitecto Luque, hacia 1860, la supuesta reforma.

Las jambas de la puerta de San Esteban y su dintel adovelado sufrieron sin duda una restauración — tal vez la aludida del

1 *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*, por Henri Terrasse (París 1932), p. 67.

siglo XVII —, pero la autenticidad del arco de descarga, de su recuadro y del tímpano, y su atribución a la época árabe, son indudables [1]. El excelente estado de conservación de estas partes, las agudas aristas de todo su ornato, en el que el tiempo no ha hecho mella, salvo la falta de pequeños trozos, se explica por el empleo de una piedra de excelente calidad, ya proceda de la misma cantera que la del resto carcomido de la fachada, ya de otra distinta [2]. Una observación detenida del arco de descarga, tanto por su frente como por el interior de la mezquita, pues hasta él calan sus dovelas, y de su alfiz y arquivolta, demuestra el perfecto ajuste de sillares y ladrillos, así como de la inscripción, con delgadas juntas, probablemente de yeso, sin que se vea entre ellos el menor indicio de movimiento posterior a su colocación. Nadie pone en duda la autènticidad del epígrafe, labrado en piedra; la mayoría de las letras de su parte más expuesta a deterioro, por menos protegida, como es la faja horizontal, se conservan en perfecto estado. En los mismos huecos ciegos bajos hay trozos, como son, por ejemplo, en el de la derecha, el paño último de la guarnición escalonada y el triángulo del frente del modillón inmediato al contrafuerte, en los que la decoración aparece casi intacta, lo que demuestra que la calidad de la piedra varía de uno a otro sillar inmediato o que sobre algunos actuaron causas de descomposición que no han afectado a otros próximos.

Además, la pretendida restauración ha de ser anterior a la época en la que don Ricardo Velázquez estuvo encargado de las obras de la mezquita, pues sabemos las por él realizadas. Nadie se atrevería a suponer que en los siglos XVI al XIX, o en 1860, había en Córdoba gentes tan sumamente hábiles y conocedoras del arte hispanomusulmán, capaces de hacer una imitación perfecta y de gran carácter. Pues se podrá discutir la época en que se tallaron las dovelas y molduras inmediatas, pero su adscripción al estilo artístico cordobés de los siglos IX y X

[1] Tal es la opinión de don Manuel Gómez-Moreno.

[2] No se ha hecho el estudio geológico de estas piedras, fundamental para el de la portada. Don Antonio Carbonell debería realizarlo.

no es dudosa. A partir del XI no hay nada que se le parezca en el arte hispanomusulmán ni en el cristiano.

Admitida la autenticidad de la decoración esculpida del arco de descarga, es obligado atenerse para su fecha a la del epígrafe, es decir, al año 241 = 855. La de los lienzos de muros laterales y parte alta, ¿en qué época se labró? Castejón distingue tres etapas decorativas para el ornato de toda la portada: *a)*, huecos ciegos laterales; *b)*, arco de descarga de la puerta, y *c)*, parte alta. Prescinde de la segunda, siguiendo a Terrasse, como se dijo, por suponerla en su totalidad una restauración moderna. De la primera, la de más robusta talla, sostiene ser de la época de Muḥammad I, es decir, contemporánea de la inscripción. Terrasse afirmó su origen helenístico y su parecido

Córdoba. — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Decoración de ataurique a la derecha. (Años 169-170 = 785-786.)

Dibujo de Rafael de la Hoz Arderíus.

con la del castillo sirio de Qaṣr al-Abyaḍ y la atribuye, de acuerdo con Hernández Jiménez, a ʿAbd al-Raḥmān I. Para los restos del decorado de la parte superior del muro, Castejón no fija fecha; dice ser más pobre y decadente que la anterior y de época más avanzada.

Dos estilos se distinguen a mi juicio radicalmente en los restos decorativos de la portada: el del arco de descarga con su recuadro, y el del resto, aunque en éste pueden señalarse, como más adelante se expone, varios artistas o talleres. En los huecos ciegos laterales, trasdosados en forma escalonada, prescindiendo

Córdoba. — Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Paño decorativo entre las jambas de los arquillos ciegos sobre el alfiz. (Años 169-170 = 785-786.)

Dbujo de Rafael de la Hoz Arderíus.

de las partes de ornato más corroídas, pues dan una falsa impresión de carnosidad y morbidez, producida por su desgaste, se ven dos técnicas en la labra del ataurique. En una, perfectamente visible sobre todo en el sillar más alto del escalonado de la derecha, el ornato está formado por tallos y hojas planas, digitadas estas últimas, que separan incisiones poco profundas. El

ataurique, de torpe traza, no se amontona excesivamente y deja al descubierto en algunos sitios el plano del fondo. Unos cuantos centímetros más abajo — tan sólo los separa una hilada —, en la parte triangular del frente de un modillón, se conserva en buen estado un trozo de decoración, también vegetal, en el que hojas y tallos cubren casi totalmente la superficie, por lo que se destacan netamente sobre el fondo oscuro. Los primeros están hendidos y cada digitación de las hojas tiene un surco ahuecado, por lo que se dibujan en claro los bordes de unos y otras. Una moldura con un motivo vegetal repetido — una hoja casi plana con tres foliolos — recuadra el escalonado.

Córdoba. — Mezquita mayor. Dovela del arco de descarga de la puerta de San Esteban. (Año 241 = 855.)

Dib. E. Camps Cazorla. [1]

Córdoba.— Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Dovela del arco de descarga. (Año 241=855.)

Dib. José Ramón Caso.

En el paño rectangular mejor conservado de los que hay sobre el alfiz del arco de descarga de la puerta, en-

Córdoba. — Mezquita mayor. Portada de San Esteban. Decoración del alfiz. (Año 241 = 855.)

tre las jambas de dos de los arcos ciegos, la faja de recuadro se

1 De *La ornamentación mudéjar toledana*, por Manuel Gómez-Moreno.

adorna con la misma hoja tripartita registrada antes en el escalonado, y las digitaciones de las hojas del paño tienen idéntica labra que las del modillón, pero sus tallos, sin hendir, son finos y cilíndricos.

Los restos de decoración que hay en las partes altas de los costados, a los lados de las celosías de las ventanas, son de más escaso relieve que las que están bajo ellas y sobre el alfiz, es decir, su resalte sobre el plano del fondo es menor y están tratadas más en pequeño. Dibujan los arcos ciegos de herradura, los lóbulos laterales en lo alto de las ventanas, la parte superior de la imposta, de la que arrancan aquéllos, y los recuadros de los paños que flanquean esos huecos, fajas de hojas acorazonadas con tallo central. Este ornato procede del repertorio romano y se encuentra, entre otros lugares: en un relieve de la iglesia de Saamasas (Lugo), que Schlunk cree de hacia el año 600; en un fragmento de mármol del Museo Arqueológico de Toledo, con representaciones humanas extraordinariamente bárbaras que recuerdan más otras de los siglos VIII y IX que decoraciones visigodas, y en obras de orfebrería, como algunas de las coronas de Guarrázar.

La decoración de las dovelas y alfiz del arco ciego sobre el dintel, según Gómez-Moreno, guarda «reglas puramente bizantinas, a saber: tallos y hojas hendidos a biseles inflexiblemente, monotonía de formas y ritmo de composición, ajeno a la estructura de los vegetales en que debieron inspirarse» [1]. En efecto, su decoración floral es de una estilización y rigidez completamente metálicas. Se organiza con perfecta simetría a base de tallos hendidos que dibujan curvas sinuosas, de las que salen las hojas digitadas, cubriendo casi totalmente la superficie. El plano inferior está bastante rehundido, por lo que el dibujo se destaca con claridad sobre el fondo oscuro. Las hojas moldéanse por surcos menos profundos y los tallos se cruzan raramente y carecen de enlaces. La arquivolta y el alfiz adórnanse con hojas simétricas contrapeadas, de dos y tres foliolos, no raras, sobre todo estas últimas, en el repertorio

[1] *La ornamentación mudéjar toledana*, por Manuel Gómez-Moreno, p. 7.

decorativo visigodo (por ejemplo, en Quintanilla de las Viñas [Burgos]).

¿De dónde procede la traza general de esta portada de San Esteban, modelo, como ya se dijo, de las restantes de la mezqui-

Mahdiyya (Túnez). — Pórtico de entrada a la mezquita mayor. (Primera mitad del siglo X.)

Dibujo de G. Marçais.

ta? Por su monumentalidad y riqueza decorativa es obra excepcional en el arte islámico anterior al siglo XII. Ni en la arquitectura musulmana de Oriente ni en la del norte africano existe otra que pueda emparejársela. La más semejante es la de la mezquita mayor de Mahdiyya (Túnez), construída en la primera mitad del siglo X, pero carece de ornamentación y no tiene arcos

ciegos en su parte central, sobre el ingreso [1]. Estos últimos tampoco existen en la portada de la mezquita al-Aqmar (año 1125), en El Cairo, con puerta adintelada y arco de descarga, y dos huecos o nichos ciegos superpuestos, a cada lado.

Terrasse cree la puerta cordobesa de origen sirio, al ver en ella un ejemplo de disposición tripartita: un hueco central y otro a cada lado, y cita los ejemplos de Mchabbak, San Simeón Estilita (Qalʿat Simʿān) y del castillo de Rabat ʿAmmān. Respecto a la guarnición escalonada de los huecos laterales, afirma que si en Siria no hay ejemplo parecido, Egipto conserva, en un friso de yeso de Bahnasa, un recuadro comparable [2]. Y Creswell, sin aludir a la procedencia del esquema de la fachada, señala la semejanza del escalonado cordobés con un ornamento, que reproduce, del gran templo de Palmira (consagrado en el año 32 de J. C.), en el que, dentro de una disposición almenada, hay una gran hoja de acanto [3]. Motivos de decoración escalonados existen también en el palacio de Ujayḍir, en el desierto mesopotámico, a 120 kilómetros al sudoeste de Bagdad, construído probablemente hacia 159 = 775 – 776, y en los monumentos rupestres de Petra, en la Nabatea.

Pero donde se encuentran los prototipos más próximos de la portada de San Esteban, es en las de algunos edificios romanos de los últimos tiempos del Imperio, como la Aurea del palacio de Diocleciano en Espalato (Dalmacia), y en arcos e ingresos de ese mismo arte: el del capitolio de Sbeitla (Túnez), por ejemplo [4].

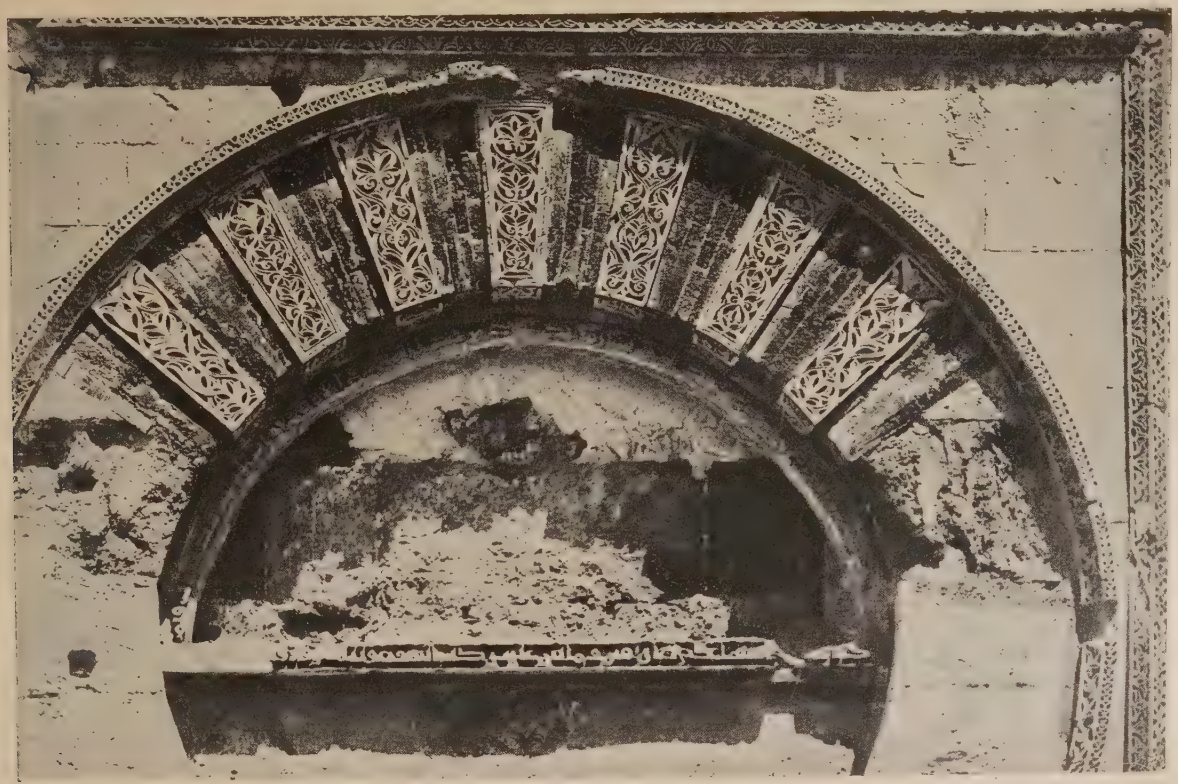
[1] En esta portada de Mahdiyya aparece desdoblado el esquema: en la fachada del pórtico exterior hay un gran arco con dos nichos ciegos, superpuestos, a cada lado, y en la puerta, en su interior, está el dintel con arco de descarga. Se repite esta disposición en la mezquita de Baybārs I, en El Cairo (1266). El mismo esquema, y por tanto, la inspiración romana, se encuentra también en la portada de la madraza y sepulcro de al-Malik al-Ṣāliḥ Ayyūb (1249-1250), en la capital de Egipto.

[2] Terrasse, *L'art hispano-mauresque*, pp. 67-69.

[3] *Early Muslim Architecture*, por K. A. C. Creswell, II (Oxford 1940), p. 156. Creswell, extraordinariamente conciso al tratar de la portada de San Esteban, no se ocupa de la decoración del arco de descarga y de su alfiz.

[4] En Siria pueden citarse, entre otros ejemplos, el arco de Bosra y la fachada

Córdoba. — Mezquita mayor. Puerta de San Esteban. Decoración del paño de la izquierda. (Años 169-170 = 785-786.)



Córdoba. — Mezquita mayor. Tímpano y arco de descarga de la puerta de San Esteban, con la inscripción del año 241 = 855-856.

La puerta Aurea, de piedra, tiene dintel adovelado; arco de descarga encima, con arquivolta que rebordea su trasdós; nichos superpuestos a los costados y una arquería ciega, decorativa, en la parte alta. Que entre los modelos romanos y el cordobés haya habido otros intermedios en Siria, bizantinos y omeyas, de los que proceda el último, es lo más probable [1]. Los ejemplos citados demuestran cómo los arquitectos musulmanes, lo mismo en Córdoba que en Túnez y en El Cairo, y en épocas distintas, buscaban inspiración para sus creaciones en edificios romanos o derivados de éstos. Los grandes monumentos de la época imperial, abandonados y ruinosos, seguían sirviendo de modelo, siglos después de desaparecer la civilización que los creó [2].

El arco de herradura pudo llegar a la arquitectura cordobesa por un doble camino [3], lo mismo que varias de las formas ana-

del pequeño templo de Iṣ-Ṣanamēn, del año 191 (*Ancient Architecture in Syria*, Section A, Southern Syria, por Howard Crosby Butler [Leiden 1914], pp. 242 y 318).

1 Ejemplos, en monumentos sirios, de puertas adinteladas con arco de herradura de descarga: baptisterio de Mār Yaʿqūb, en Nisibis, fechado en 359; torre en al-Ṭūba, en la misma región, sin fecha; torre en Šayj ʿAlī Qāsim, a unos cinco kilómetros al nordeste de Ḥamā, del año 605; iglesia de Ruwayḥā, de la misma época, etc. (Creswell, *Early Muslim Architecture*, I [Oxford 1932], p. 138). Abundan los edificios sirios con puertas de igual disposición, pero con arco de medio punto: Qaṣr al-Ḥāʾir (año 728, no lejos de Palmira); torre en ruinas de Ḥalbān, al este de Ḥamā, fechada en 543; iglesias de Khirbit Tezīn, de 585, y de il-Anderīn, etc. (Howard Crosby Butler, *Ancient Architecture in Syria*, Section B, Northern Syria [Leiden 1908], pp. 18, 58 y 205). La puerta del Perdón de la catedral de Córdoba, que, aunque renovada en el siglo XIV, conserva ese esquema, inspiróse también en las puertas anteriores del mismo edificio.

2 Repetidamente vengo insistiendo en la influencia ejercida por la arquitectura romana sobre la islámica, directamente unas veces, indirecta otras, a través de arquitecturas posteriores.

3 El arco de herradura se encuentra ya en edificios romanos, pero su empleo en ellos apenas si ha sido señalado. En Oriente cítase como más antiguo el de la puerta del baptisterio de Mār Yaʿqūb, en Nisibis, fechado en 359. Anteriores a la invasión islámica son los siguientes ejemplos sirios: Ḥalbān, Šayj ʿAlī Qasīm, Dayr Simʿān, Ruwayḥā, etc. En Asia Menor: Khoja-Kalesi, Bin Bir Kilise, etc. En la arquitectura musulmana, los arcos del crucero y los que separan las naves de la mezquita mayor de Damasco, exceden ligeramente del semicírculo (Creswell, *The Round Horse-shoe Arch*, apud *Early Muslim Architecture*, I, pp. 137-139).

lizadas: de la arquitectura visigoda española, en la que su uso fué general, o por influencia de Oriente, en donde se presenta casi siempre como caso esporádico, por lo que parece probable provenga de la primera, más cercana y en la que aparece con mayor frecuencia. En los edificios musulmanes españoles que se conservan anteriores a la puerta de San Esteban (arquería interior de la mezquita de Córdoba, de 169 – 170 = 785 – 786; alcazaba de Mérida, construída en 220 = 835), su proporción está más próxima a la del arco de herradura visigodo; el de la puerta de San Esteban es el más antiguo existente cuya curva se prolonga una mitad de su radio bajo el diámetro horizontal, proporción que será en adelante la generalmente usada.

El empleo de hiladas de ladrillo puestas de canto, alternando en un arco con dovelas de piedra, fué de uso general en los últimos tiempos del Imperio romano, más frecuente en el Occidente que en el Oriente mediterráneo. Algo más tarde, lo adoptó la arquitectura bizantina. Desconozco el origen de la disposición, que consiste en alternar en un arco las dovelas lisas y las decoradas. Aparece por primera vez en esta portada de San Esteban, y perdurará en el arte granadino hasta sus últimos tiempos, y en el del norte de África hasta nuestros días.

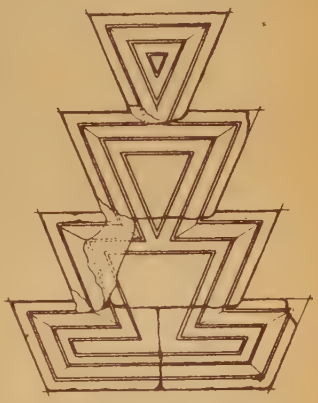
La interpretación de formas de la arquitectura romana por quienes desconocían su función, dió lugar al alfiz, aclimatado y desarrollado en la Península y del que existen ejemplos aislados en la arquitectura islámica de Oriente [1]. Los modillones de lóbulos del guardapolvo de la portada de San Esteban, tienen su precedente en los que hay sobre las columnas de la mezquita de ʿAbd al-Raḥmān I para aumentar la sección horizontal de los pilares que en ellas descansan, aunque con la adición de una teja medial. Unos y otros proceden de la cornisa corintia romana [2], aplicada corrientemente para guardapolvo de las puertas, como en la central del *temenos* del gran templo de Da-

[1] Sobre el origen, difusión y transformaciones del alfiz en España, preparo unas notas.

[2] *Los modillones de lóbulos*, por L. Torres Balbás *(Archivo Español de Arte y Arqueología*, Madrid 1936, pp. 1-62 y 113-149).

masco, en el muro aprovechado para el de la quibla de la mezquita omeya [1].

Si las almenas sirvieron de coronación a los muros de la mezquita de Córdoba, lo mismo que a otras hispanas — Tudela, Almería, Sevilla — fué porque en los castillos de los omeyas se recortaban en idéntico lugar sobre el cielo de Siria. En el palacio de Jirbat Mafjar, junto a Jericó, se ha encontrado alguna con la misma silueta que las españolas [2].



Jirbat el-Mefjer (Palestina). — Almena hallada en las excavaciones (105 = 725 - 125=743).

Dibujo de Manuel Ocaña Jiménez.

De la decoración vegetal, finalmente, de la portada de la gran mezquita de Occidente, Terrasse ha dicho que es muy semejante a la del castillo sirio de Qaṣr al-Abyad. Es indudable su procedencia del Oriente mediterráneo. En ella se marca, como en la de los edificios omeyas, la yuxtaposición de diferentes técnicas y estilos, la mezcla compleja y desconcertante de motivos, característica la más acusada del arte islámico de Siria bajo esa dinastía [3].

Creo que se puede afirmar la continuidad del desarrollo de la decoración en Córdoba desde la puerta de San Esteban hasta la ampliación de Almanzor — la arquitectónica, como se dijo, está bien patente —, a través de las decoraciones de Madīnat al-Zahrā' y del tramo que precede al *miḥrāb*, en la mezquita. Aportaciones de fuera enriquecen esta decoración de vez en cuando, pero siempre quedan en ella elementos derivados de los

1 El guardapolvo de la puerta de San Esteban recuerda el matacán que hay sobre las de varios castillos sirios de época omeya.

2 *Excavations at Khirbet el Mefjer*, IV, por D. C. Baramki, apud *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, X, Londres 1940, lám. XXXII.

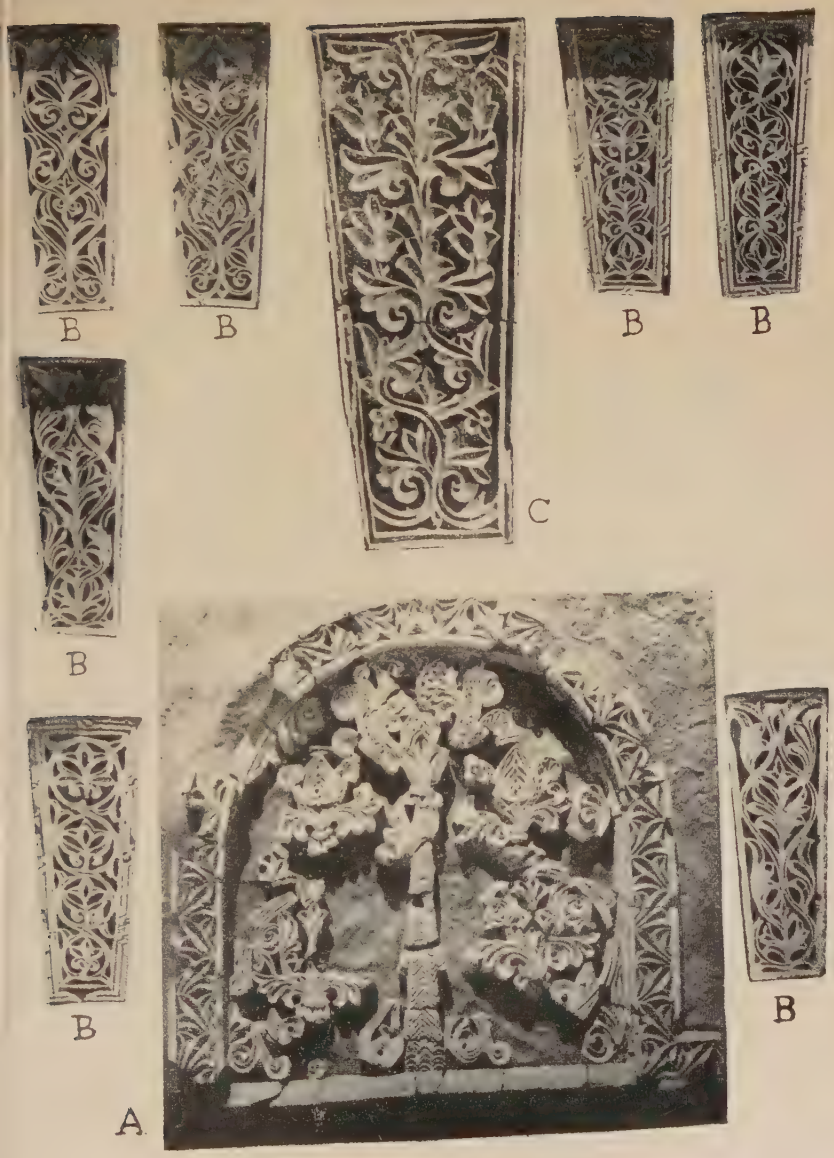
3 Daniel Schlumberger, *Les origines antiques de l'art islamique a la lumière des fouilles de Qasr el-Heir (Bericht Über den VI. Internationalen Kongress für Archäologie*, Berlín 24-26. August 1939, Berlín 1940, pp. 241-249).

de la puerta descrita, y entre ellos los de talla a bisel, de origen sasánida y helenístico, más que bizantino, llegados a la España musulmana a través de Siria. El trabajo de síntesis hasta unificar las formas decorativas, muy dispares y de distintas técnicas, para llegar a un verdadero estilo nacional del ataurique, no se consiguió hasta fines del siglo X y en el siguiente.

En resumen, hay en la portada de San Esteban elementos que tal vez procedan de la tradición autóctona y otros que a ella llegaron desde el Oriente. De algunos es difícil precisar su origen, pues la fuente común de ambas fué la arquitectura romana y la helenística, y el contacto entre las dos barreras, que limitan a oriente y poniente el mar interior, precede ampliamente a la expansión islámica.

El estudio de las decoraciones de la puerta de San Esteban plantea el problema, que deberá estudiarse algún día, de la tradición visigoda en el arte decorativo hispanomusulmán de los siglos VIII al X, resuelto hasta ahora, tal vez con excesiva precipitación, por la negativa. Lo primero para ello es hacer un *Corpus* de la decoración visigoda.

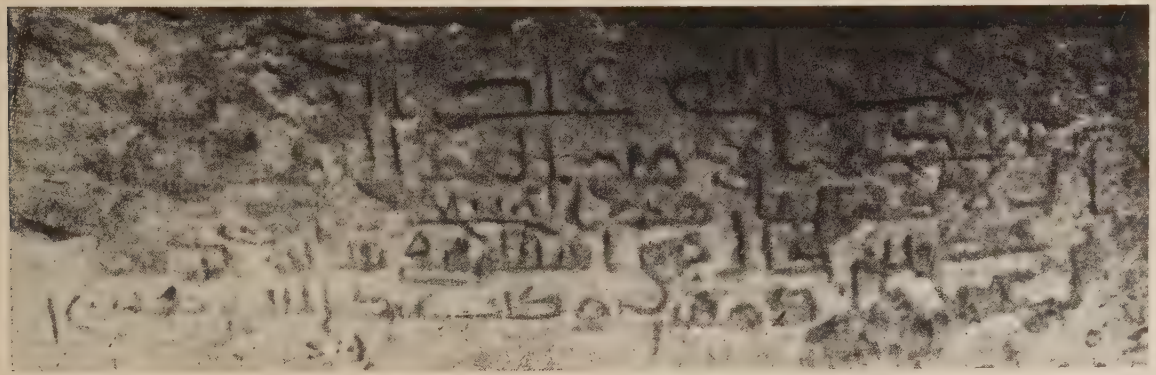
En el reinado de ʿAbd al- Raḥmān II, en el que comienzan las obras de ampliación y reforma de la mezquita de Córdoba, ultimadas por su hijo y sucesor Muḥammad I con la construcción de la portada de San Esteban, llegó a la corte cordobesa el cantor Ziryāb, expulsado de Bagdad. En la Península fué el propagador de las más refinadas modas y costumbres de la capital ʿabbāsī. Pero las formas arquitectónicas que al mismo tiempo llegaban a España, no son las de los edificios levantados por entonces con ladrillo, tradicional en Mesopotamia, a las orillas del Tigris — Bagdad, Samarra — y del Eufrates — Rakka —, sino las de los castillos-palacios sirios, construídos de piedra por los soberanos omeyas, ascendientes de los emires españoles, cuyas ruinas aún se levantan en regiones desérticas desde hace siglos. — L. T. B.



A — *Qaṣr al-Ḥayr* (Rusāft Hišām, Siria). — Celosía de yeso tallado. (Entre los años 105-125 = 724-743).

B — *Córdoba.* — Mezquita mayor. Dovelas de piedra de la puerta de San Esteban. (Año 241 = 855-856).

C — *Madīnat al-Zahrā'.* — Dovela de piedra. (Segunda mitad del siglo X.)



Sevilla. — Museo Arqueológico. Inscripción conmemorativa de la fundación de la Aljama de ʿAdabbas. (Año 214 = 829-830.)

LA INSCRIPCIÓN FUNDACIONAL DE LA MEZQUITA DE IBN ᶜADABBAS DE SEVILLA

Es notorio que la interpretación de un texto cúfico no es tarea fácil. La falta de puntos diacríticos en las letras, las licencias gramaticales que se toman los tallistas y las mutilaciones o lagunas, son accidentes que se confabulan casi siempre contra el epigrafista. Los mejores elementos de juicio de que éste dispone son ínfimos detalles que, en los más de los casos, lo explican todo, y que sólo pueden ser conocidos tras un análisis concienzudo del documento. Ahora bien, si tal análisis deja de hacerse, o se hace con ligereza, dichos detalles pasan inadvertidos y el juicio equivocado surge entonces con toda probabilidad. Y mientras que en un epitafio de escaso valor histórico o una inscripción propiciatoria el hecho carece de importancia, cuando se trata de textos de fundación o reconstrucción la cosa cambia sobremanera, ya que éstos son, por lo general, documentos de primer orden para fechar obras y monumentos, y cualquier lectura defectuosa o equivocada plantea a los arqueólogos graves cuestiones técnicas. Tales son, v. gr., las surgidas con respecto a la edificación de dos antiguas mezquitas: una, la de ᶜAdabbas o primitiva aljama de Sevilla (iglesia del Salvador), y otra, la supuesta de Bīb al-Mardūm (iglesia del Cristo de la Luz) de Toledo. Y como ambas cuestiones necesitan ser solucionadas cuanto antes, me ocuparé hoy de resolver la primera de ellas y lamento tener que dilatar la solución de la segunda hasta tanto pueda comprobar personalmente en qué estado de conservación se encuentra en la actualidad la inscripción toledana que la ha motivado.

Las primeras versiones.

En 1875, Amador de los Ríos da a conocer la inscripción siguiente, grabada sobre un fuste de columna que se conserva, a la sazón, en el Museo Provincial de Sevilla:

«... Allāh Abd-er-r... en la obra de la aljama gran[de]... para el atrio, breve reliquia de la capilla... santo; y la parte principal fué mandada construir en al año uno... y adornos. Y esto [fué obra] de Abdil-lah-ben-Hadur» [1].

Años más tarde, en 1911, el mismo Amador rectifica esta primera versión de la manera que sigue:

«En el nombre de Allāh, el siervo de Allāh... esta mezquita... y mandó reconstruirla el año uno (?)... y doscientos. Lo escribió Abd-el-Chaber (?)» [2].

Poco después, don Manuel Campos Munilla, estando redactando el Catálogo del indicado Museo, consigna la segunda lectura de Amador en la nota correspondiente al fuste que nos ocupa; pero posponiéndola a esta otra, debida al P. Pedro Martín:

«En el nombre de Dios clemente y piadoso: la bendición de Dios sobre Abd Allāh .. y el pueblo obediente a Dios... acordó el príncipe de los creyentes... edificar esta... en Sevilla... año de cuatrocientos... en el mes de...»

Y por último, el profesor E. Lévi-Provençal interpreta nuestra inscripción como sigue:

«Basmala. *Ha ordenado ʿAbd ar-Raḥmān (?)... la construcción de esta mezquita... en Sevilla, en el año uno... y doscientos. Y ha escrito [esto] ʿAbd Allāh, hijo de Ḥamdūn (?)»* [3].

El problema.

No bien impresa la versión que antecede, publica el P. Melchor M. Antuña una serie de noticias relativas a la Sevilla

1 Cf. *Inscripciones árabes de Sevilla* (Madrid 1875), p. 113.
2 Cf. *Revista de Arch. Bibl. y Mus.* Madrid, mayo-junio 1911, p. 404.
3 Cf. *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leide-París 1931), p. 43.

almohade, extraídas de la Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā; y entre ellas figura la que copio literalmente a continuación:

«Y encontró la gente en la columna que hay en el «balāṭ» (= nave) segundo de la parte de oriente, frontero al «miḥrāb» de la Aljama — la aljama de ʿAdabbas —, escrito en la columna mencionada con letra antigua:

يرحمن الله الامام عبد الرحمن بن الحكم الأمير العدل
المهتدى الامر ببناء هذا المسجد على يدي عمر بن عدبّس
قاضي اشبيلية سنة أربع عشرة ومائتين وكتب عبد البرّ
بن هرون

«Dios tenga misericordia del Imām ʿAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, el emir justo, el bien guiado por Dios, el que ordenó la construcción de esta mezquita, bajo la dirección de ʿUmar b. ʿAdabbas, qāḍī de Sevilla, el año 214. Y ha escrito [esto] ʿAbd al-Barr b. Harūn» [1].

Al P. M. Antuña, desconocedor del fuste epigrafiado de Sevilla, no dice nada tal noticia; pero, en cambio, ésta es bastante elocuente para el mencionado arabista francés, que no titubea un instante en identificar dicho fuste con el aludido por el cronista Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā. Mas Lévi-Provençal no se contenta con sumar esta certera identificación, loable por todos conceptos, a su ya largo haber de triunfos profesionales; sino que, por añadidura, quiere apuntarse también la traducción exacta de nuestro epígrafe, por lo que vuelve sobre él nuevamente y, tras de estudiarlo con más detenimiento que la vez primera, dictamina que lo que éste dice en realidad es lo siguiente:

1 La traducción del P. M. Antuña en *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), pp. 112-113. Y el texto árabe en las pp. 137-138 (fos 168 *b*-169 *a*) del manuscrito de Oxford.

بركة من الله (أمر) عبد الرحمن [2] ابن الحكم الأمير
[أعزه (؟)] الله [3] ببناء بلاطة ومنار بهذا المسجد [على يدي
عمر] [4] ابن عدبّس قاضي اشبيلية في سنة أربع [5] عشرة
ومئتين وكتب عبد البر بن هرون

«— ¡Bendición de Allāh! — (ha ordenado) ʿAbd al-Raḥmān, hijo de al-Ḥakam, el emir — ¡que Allāh [le ilumine]! (?) — la construcción de una nave y de un alminar en esta mezquita, bajo la dirección de ʿUmar Ibn ʿAdabbas, qāḍī de Sevilla, en el año 214. Y ha escrito [esto] ʿAbd al-Barr b. Harūn» [1].

Y como esta nueva lectura difiere fundamentalmente del texto de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, los arqueólogos quedan perplejos. Y así surge el problema que los asiduos lectores de nuestra Crónica ya conocen por haber sido enunciado en ella últimamente [2].

La inscripción.

Como ya es sobradamente sabido, nuestro epígrafe lo componen cinco líneas de caracteres cúficos de tipo arcaico y labra incisa, y lo ostenta un fuste de mármol grisáceo — 3 m. 17 de altura y 0 m. 42 de diámetro — que se custodia en el Museo Arqueológico Provincial de Sevilla (nº 258 del Registro) [3].

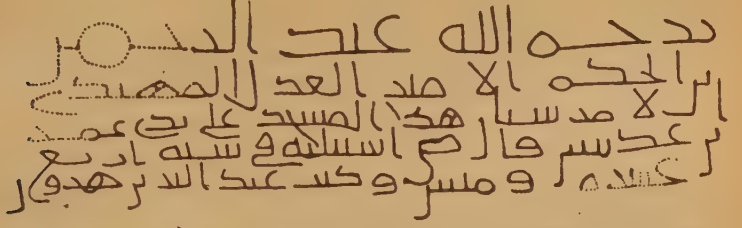
1 Cf. *ob. cit.*, p. 198.

2 Cf. L[eopoldo] T[orres] B[albás], *La primitiva mezquita mayor de Sevilla*. (Crón. Arq. de la Esp. Mus., XIX [Al-Andalus, XI, 1946]), p. 3, nota 1.

3 «Estuvo colocado en el quemadero de la Inquisición de esta ciudad con otras tres columnas empotradas en postes de ladrillo que sobresalínn en los ángulos del quemadero en el prado de San Sebastián, el cual miraba al barrio de San Bernardo. Sobre cada columna estaba colocada una estatua de barro cocido. Se destruyó el quemadero, año de 1809, para evitar que los enemigos se aprovechasen de su altura contra la ciudad si acaso se aproximaren a ella. Esta columna se bajó de las ventas de la Alcantarilla, en el arrecife de los Puertos. Era el quemadero una mesa cuadrada como de treinta varas y dos de alto, en cuyas esquinas sobre-

Conviene recoger, como nota curiosa y significativa, que las líneas de escritura corren paralelas al eje vertical del fuste y no a su base, lo cual prueba que fueron grabadas estando todavía tendido en el suelo dicho miembro arquitectónico, es decir, antes de que éste hubiera sido sujeto a fábrica.

Para estudiar esta inscripción he dispuesto, principalmente, de una buena impronta que me ha sido facilitada por persona de tan reconocida meticulosidad en sus trabajos como don José Guerrero Lovillo, del Laboratorio de Arte de la Universidad de Sevilla. Teniendo a la vista dicha impronta y calcando de



Sevilla. — Museo Arqueológico. Texto de fundación de la aljama de ʿAdabbas.

una reproducción fotográfica, he hecho el dibujo que ilustra esta nota, el cual ha sido luego confrontado con la grafía original por el citado señor Guerrero [1]. El dibujo en cuestión creo, pues, que goza de toda garantía, y en él he representado: con línea llena las trazas conservadas, y con línea de puntos aquellas otras de las que sólo resta una muy tenue huella, apenas perceptible a simple vista, pero que es recogida exactamente por la impronta. Por él podrá apreciarse que la inscripción no está tan mutilada como se ha pretendido hacer creer en las fragmentarias traducciones que he incluído antes. E, igualmente, que su transcrip-

salían los postes que quedan dichos de alto de tres varas. En medio de él — dice Matute — estaba una concavidad, donde encendían la hoguera» (Del Cat. de Campos Munilla.)

1 Al mismo debo también los datos extraídos del Cat. de Campos Munilla, aquí insertos.

ción y lectura no presentan ni mayores ni menores dificultades que cualquier otro rótulo de su género, aunque bien es verdad que en ella aparece una incorrecta y algo desconcertante forma de hacer. Y es ésta que las trazas ن، ن y ع bajan tanto de la línea de escritura a que pertenecen, que se mezclan y confunden con los signos grabados en la siguiente inmediata. Mas, después de advertido este detalle, el texto se ofrece claro, leyéndose sin dificultad:

[1] يرحم الله عبد الرحمن [2] بن الحكم الأمير العدل
المـ[هتدى] [3] الآمر ببنيان هذا المسجد على يدي عـ[مر] [4] بن
عدبّس قاضي اشبيلية في سنة أربع [5] عـ[شر]ة ومئتين وكتب
عبد البرّ بن هرون

«Dios tenga misericordia de ᶜAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam, el emir justo, el bien guiado por Dios, el que ordenó la construcción de esta mezquita, bajo la dirección de ᶜUmar b. ᶜAdabbas, qāḍī de Sevilla, en el año 214 (= 11 marzo 829/27 febrero 830). *Y ha escrito [esto] ᶜAbd al-Barr b. Harūn.»*

La inscripción dice, pues, lo mismo que copió Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, salvo ligerísimas variantes. A saber: el futuro enérgico يرحمن corresponde en el texto a يرحم; la palabra الامام no existe y, con toda seguridad, fué suplida gratuitamente por el cronista; el nombre de acción بناء aparece cambiado por su equivalente ببنيان; no se escribe سنة, sino في سنة; y, por último, el dual مائتين se grafía مئتين.

Ultimas consideraciones.

Ignoro qué atención prestaron a este epígrafe tanto Amador de los Ríos como el P. Martín; pero, a juzgar por sus traducciones y habida cuenta de que ambos dispusieron del documento, no hubo de ser mucha.

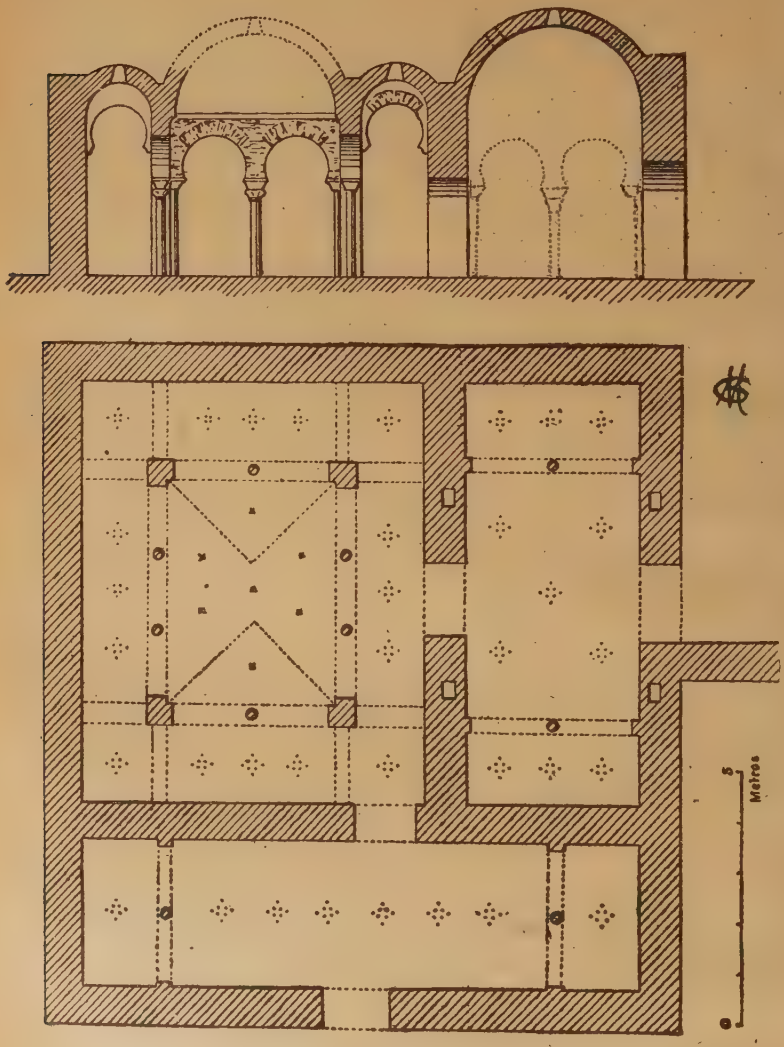
El caso de Lévi-Provençal es muy otro. Para su primera versión llega a conocer el texto, según confesión propia, a través de la misma fotografía que incluye en su obra — lám. XI *a* —, que no puede ser más deficiente, por lo cual bien poco provecho ha podido sacar de ella, aunque se haya esforzado en conseguir el máximo. Pero la versión segunda fué hecha luego de conocer su autor la lectura de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, y esta lectura puede seguirse a la perfección en la aludida fotografía a poco que se intente. Para tranquilidad de los arqueólogos, trataré de explicar cómo han podido tener entrada en esta segunda versión las palabras بلاطة (= una nave) y منار (= alminar), que son las verdaderas progenitoras de la cuestión presente. El *nūn* final del vocablo بن con que comienza la línea segunda, al descender caprichosamente hasta la tercera línea, mézclase con las letras de la palabra الآمر en forma tal que parece haberse escrito اللامر; desglosando el alif inicial, que se aprovecha para final de la palabra بناء, inventada *ex-professo*, las restantes trazas bien pueden ser transcritas, con un poco de buena voluntad y otro tanto de fantasía, por بلاطة, que es el primer vocablo [1]. Y en cuanto al segundo, o منار, no hay que esforzarse mucho para comprender que es transcripción errónea de ببنيان, dado el lugar que ocupa en el contexto. — M. Ocaña Jiménez.

BAÑO DE LA JUDERÍA EN BAZA

Los edificios árabes que más abundan en nuestras ciudades son baños públicos, aunque la renovación del caserío va dando en tierra con ellos; pero el hecho de haber subsistido en tanto

1 Amador de los Ríos, sufriendo idéntica confusión, transcribió en este caso: ...ال لاصيد (= لآمر + ن + ا); de igual modo que, a renglón seguido, consignó فالمضّ (= ضى + ن + قا): *Inscr. Ar. de Sev.*, pág. cit.

número — pasan de quince en la provincia de Granada — obe-



Baza (Granada). — Baño de la Judería. Planta y sección.

dece a su excepcional solidez, pues teniendo que resistir a una gran elevación de temperatura saturada de humedad, habían de

abovedarse y fortalecer con cal su aparejo, ya fuese de argamasa, ya de ladrillo.

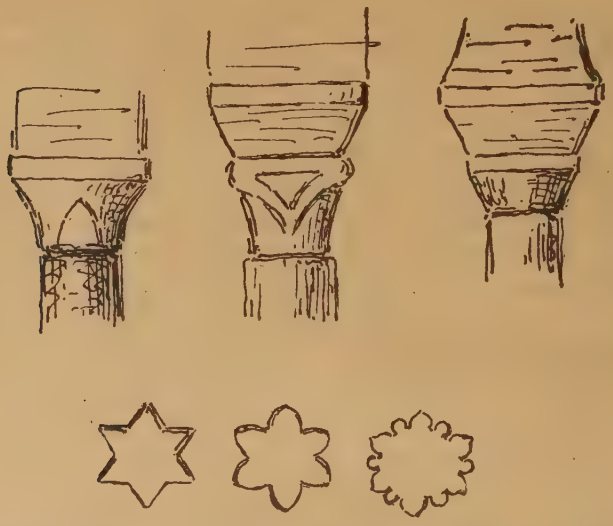
Baza conservó restos de murallas y dos baños árabes. El uno, en la Morería, es del tipo avanzado granadino, con cuatro naves paralelas, que miden 7,30 m. de largo y de 2,50 a 2,70 de ancho; su aparejo es de ladrillo; tienen bóvedas de cañón tres de ellas, provistas de lumbreras en forma de estrella de seis puntas, y son escazanos los arcos de comunicación, excepto el muy grande adaptado a la caldera, que es redondo y comunica con la cuarta nave, la de los hornos, sin bóveda y a nivel inferior su suelo.

El otro baño corresponde al grupo de mayor antigüedad en su serie, como el Bañuelo de Granada y los de Córdoba, que pueden referirse al siglo XI, probablemente. Aun, dada la traza de sus arcos, pudiera suponerse éste de Baza el más antiguo. Su localización es en el barrio de la Judería o de Santiago, frente a la iglesia de este título, hacia el Suroeste, y servía de bodega, cuadra, pocilga y leñera cuando lo vi en 1891, estando casi subterráneo y muy levantado el nivel de su piso, hasta no sobresalir los fustes de sus columnas sino unos 65 centímetros; pero, al volver allá en 1907, había en su lugar una casa nueva, de lo que infiero que ha desaparecido.

Tres departamentos, los indispensables en estos edificios, lo componían: el primero servía de vestíbulo y guardarropa o vestuario, que esto significa su denominación árabe de *bait almusalaj*. El segundo, más amplio que los otros, con cúpula, generalmente, y bien caldeado, se destinaba a descanso y preparación para el baño, echándose los concurrentes alrededor sobre tarimas, y era el *tepidarium* romano y *bait alguosti* árabe. El tercero corresponde al *calidarium*, *bait assajún* llamado todavía en Marruecos, en contacto con la gran caldera, *alburma*, para el agua caliente, puesta detrás de un arco, que provocaba una atmósfera saturada de vapor, a elevadísima temperatura, lo que se obtenía derramando agua en el suelo recalentado, y allí rompía a sudar el bañista, se le sometía a masajes y se bañaba en pilas especiales, más o menos templada su agua. El último departamento, a nivel más bajo y sin bóveda, era el horno, que aún

conserva nombre de *alfornach*, tomado del latín, cuyo hogar tenía su escape de aire caliente y humo por debajo del *calidarium*, en reducto de poca altura con filas de pilarotes que sostenían el pavimento de aquél, y subía a través de sus paredes por cuatro chimeneas verticales.

El baño de que hablamos era muy pequeño; sus tres aposentos abovedados sólo cubrían un espacio de 14 por 12,50 m.,



Baza (Granada). — Capiteles y lumbreras del baño de la Judería.

comprendidos los muros, que eran de argamasa hecha con arena y cal, durísima, y así era también el mortero que trababa la obra de ladrillo con que se formaban los pilares, arcos y bóvedas. Estas eran de cañón en los aposentos primero y tercero, taladradas por lumbreras en forma de estrellas exagonales, con curiosa complicación algunas, y, desde luego, ellas daban exclusivamente luz al edificio, obturadas con vidrios para evitar corrientes de aire. Ambos aposentos conservaban señales claras de haber tenido atajos, como alcobas, a sus extremos, según cosumbre, con parejas de arcos y columnas entremedias.

El segundo aposento se acercaba más a la proporción cua-

drada, pues medía 8,45 por 6,82 m.; lo rodeaban angostas galerías, de a tres y dos arcos por lado, más los otros que servían de entibo hacia los rincones, formando espacios cuadrados. Estos se cubrían con bóvedas baídas, o sea de casquete esférico, así como los tramos alargados las llevaban de cañón, unas y otras con sus correspondientes claraboyas; mas el espacio central sólo conservaba los arranques de su bóveda esquifada, volando sobre imposta en curva de nacela, hecha de piedra.

Los tales arcos eran todos de herradura, con dovelaje solamente en la parte central de su curva, yendo a hiladas horizontales lo bajo, o sea, enjarjados, según el tecnicismo antiguo; la proporción de su desarrollo era de un tercio del radio por bajo del semicírculo en unos, mientras otros alcanzaban al semirradio, típico en el período califal. Ellos cabalgaban sobre pilares acodados, de ladrillo con impostas de piedra, en los rincones, y columnas de piedra, con sus cimacios en tronco de pirámide; pero sólo quedaban tres o cuatro antiguas, provistas de capiteles sumamente rudos y de tipo ajeno a lo árabe, quizá aprovechados. Las puertas eran de arco escazano, desarrollado en sexto de circunferencia. — MANUEL GÓMEZ-MORENO.

LA INSCRIPCIÓN DE LA PILA ÁRABE DE SANTANDER

La inscripción de la pila árabe conservada en la catedral de Santander ha venido desafiando, absurda y briosamente, durante dos siglos al progreso de los estudios arábigos. Hora es ya de que se dé por definitivamente vencida.

La pila árabe de Santander es una más, y muy notable, entre las que conservamos del período califal [1]. Su carácter, como veremos por su inscripción, es puramente profano, y serviría de

1 Según me comunican los señores Torres Balbás y Ocaña Jiménez, debe de pertenecer, por sus características epigráficas, a los últimos tiempos del Califato (principios del siglo XI).

ornamento, como sus análogas [1], en algún palacio o jardín andaluz. Debió de ser llevada a su actual destino, como trofeo, por montañeses que, hacia el siglo XIII, hicieran campañas contra moros [2]. Tiene forma rectangular y está labrada en una sola pieza de mármol blanco. Mide de largo 33 ½ pulgadas, de ancho 18 ½, y de alto 8 ½ [3], o, en medidas modernas, 0,81 ms. por 0,46 por 0,20 [4]. Venía sirviendo de pila de agua bendita en la catedral, y se hallaba «empotrada en uno de los arcos próximos a la puerta del N., y sostenida por un pilarillo sin importancia ni carácter» [5]. Ignoramos su situación actual dentro de la iglesia, con posterioridad al último y gran incendio de la capital montañesa, en el que ha debido de sufrir graves desperfectos.

Su única decoración consiste en una inscripción cúfica, de 0,078 ms. de ancho, que rodea su borde superior, con notoria irregularidad, pues, salvo uno de los frentes largos, en que va corrida, en los otros tres — uno largo y los dos cortos — aparece interrumpida en el centro por una superficie lisa. El tallista ha calculado mal el espacio y en uno de los fragmentos se ha visto precisado a escribir caracteres, y en una ocasión una palabra entera, encima de la línea normal.

Dicha inscripción, de la que damos además una fotogra-

[1] Véase, recientemente, R. Castejón, *La nueva pila de Alamiriya y las representaciones zoomórficas califales*, apud *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, nº 53 (abril-junio 1945), pp. 89-103.

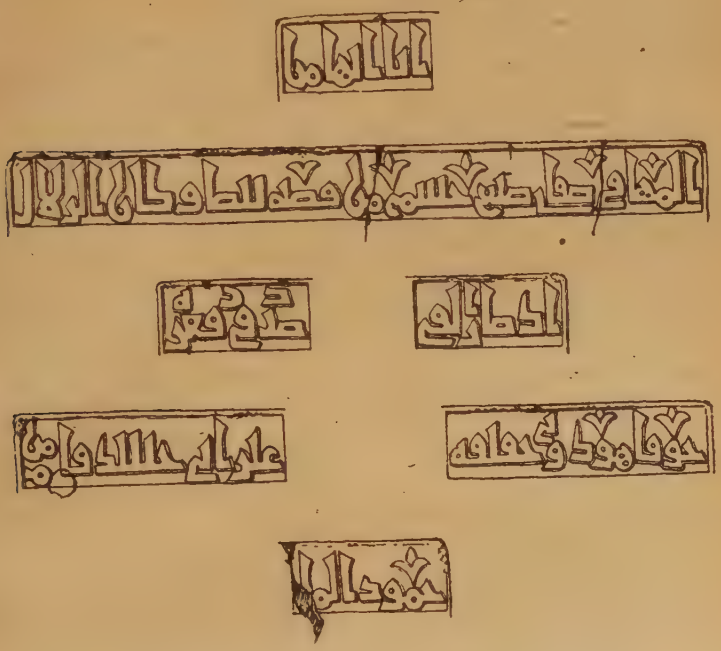
[2] Cf. R. Amador de los Ríos y Villalta, *Memoria acerca de algunas inscripciones arábigas de España y Portugal*, Madrid 1883, p. 241; A. Bermejo de la Rica, apud *Arte Español* (2º trimestre 1920), pp. 77-80; T. Maza Solano, *La pila de la catedral de Santander (Apostillas a un artículo* [el de Bermejo]), apud *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, II [1920], pp. 313 ss. — Este artículo de Maza Solano acaba de ser reimpreso en el *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, nº 55 (enero-junio), t. XVII, pp. 121-124.

[3] Maza Solano, *loc. cit.*

[4] Amador de los Ríos, *loc. cit.*

[5] *Ibid.* — Amador de los Ríos, *Santander*, dice que estaba «como arrinconada en el ángulo de la nave del Evangelio». — El pilarillo debió de ser luego sustituído por «una airosa columnilla de mármol blanco, moderna, que no forma en modo alguno cuerpo con la pila que sostiene, pero que no destruye la conveniente armonía» (Bermejo de la Rica, *loc. cit.*)

fía [1], ha sido exactamente dibujada para estas páginas por don Manuel Ocaña Jiménez, y es como sigue:



Inscripción de la pila de la catedral de Santander.
Dibujo de M. Ocaña Jiménez.

No menos de siete traducciones se conservan, que sepamos, de la inscripción árabe de esta famosa pila [2]. Helas aquí:

1. — De don Miguel Casiri, profesor de árabe y bibliote-

1 Que debo, junto con algunas utilísimas notas, al abogado santanderino don Joaquín Lombera Arce, a quien me complazco en expresar públicamente mi agradecimiento.

2 Podríamos remontarnos más. Según Bermejo de la Rica, *loc. cit.*, p. 77, don Fernando Guerra de la Vega, señor de Ríoseco, en sus *Elogios de Cantabria* (ms. B. N. T., 116), escritos hacia 1658, sostiene que está escrita en caracteres hebreos, y su contemporáneo Fr. Félix Girón, carmelita, afirma (*ms. cit.*, al fin), que está en siríaco y es prueba de que los cántabros adoraban al verdadero Dios.

cario de S. M. don Carlos III: «Vas in quo aqua est. Aquilegium in puritate, ex argento albo elaboratum (vas) (an per similitudinem ex marmore albo). Erat bona et clara dum hauritur. Tutus... Aqua gelata. [Fons erat marmorea in publicum usum erecta]» [1].

2. — Del señor Scidiach, maestro de hebreo y árabe y bibliotecario de S. M. don Carlos IV: «Por Dios y nuestro sumo Presidente, desde que se unieron las aguas, nos fué prescripto el lavarnos en los baños, que limpian la fragilidad de toda acción vergonzosa, y de toda (mancha) que se contrae del más leve acto de desonistidad por delectación» [2].

3. — Del P. Juan Artigas, profesor de árabe en el Colegio Imperial de la Compañía de Jesús, en Madrid: «Esta es una nuve bien cargada de agua, y que al mismo tiempo la despide presentándose a mi vista; ella forma una multitud de canales bien ordenados, que sirven de resvaladero. Cuando las sombras de la noche inducen el temor al ejército, tiembla la tierra bajo mis pies, y el temblor quiere al parecer comunicarse a la misma persona; pero está muy firme la columna o dique de las aguas» [3].

4. — De don Pascual de Gayangos: «Yo soy un saltador (de agua) mecido por los vientos: mi cuerpo, transparente como el cristal, está formado de blanca plata. — Las ondas puras y frígidas (de mi manantial), al encontrarse en el fondo, temerosas de su propia sutileza y delgadez, pasan luego a formar un cuerpo sólido y congelado» [4].

[1] *Memorias antiguas y modernas de la Santa Iglesia y Obispado de Santander*, por don José Martínez de Mazas, copia en la Colección Pedraja de la Biblioteca Municipal de Santander, fº 169. Publicada por el Marqués de Casa-Mena en *La Tertulia*, 1876; Amador de los Ríos, *Memoria*, p. 242; Bermejo de la Rica, *loc. cit.*, y con versión castellana, por Maza Solano, *loc. cit.*, según don Gervasio Eguaras Fernández, *Noticias para la historia de la provincia de Santander* (1867), ms. en la Colección Pedraja de la Biblioteca Municipal de Santander, fº 6.

[2] Maza Solano, *loc. cit.*, según Eguaras, *ms. cit.*

[3] *Ibid.*

[4] *Memoria comprensiva de los trabajos verificados por las Comisiones de Monumentos históricos y artísticos del Reino desde 1º de julio de 1844 hasta igual fecha de 1845*. (Madrid, Imp. Nacional, 1845), pp. 112-113; *Gaceta de Madrid*

Santander. — Catedral. Pila árabe. Costado derecho y frente anterior. (Siglo XI.)

Santander. — Catedral. Pila árabe. Costado izquierdo y frente posterior. (Siglo XI.)

5. — De los señores Marcel y Argoub (?), catedrático de árabe en París: «Con vigor se levanta quien se ha sumergido en el agua para purificarse (aquel que ha recibido el bautismo); al āgua se dirige todo aquel que sufre; por ella y por una virtud particular sumergiéndose en ella el leproso, recibe la limpieza de su cuerpo. Una agua límpida y dulce le restituye toda su pureza» [1].

6. — Anónima: «Yo soy una nube fecunda, que derramo el agua gota a gota; mi transparencia (la de mis aguas) cubre mi cuerpo de blancas vestiduras. Cuando el manantial que sale de mi seno se halló en tal lugar, temió que, excediéndome en sutileza, todo su caudal se filtraría, convertido en frígidos vapores, por medio de mis costados» [2].

7. — De don Rodrigo Amador de los Ríos y Villalta: «¡Oh vosotros los que estáis sedientos de pureza! Obra es mi cuerpo de plata cándida y turgente. Ved cómo cae convertida en espuma pronto a liquidarse en el fondo, temerosa de su sutileza y delgadez, pasando luego a formar un cuerpo admirable de agua congelada!» [3].

Todas estas versiones — y escandalosamente las n°s 2, 3, 5 y 6 — son descabellada fantasía. Amador de los Ríos, dice con ironía, refiriéndose a la de Gayangos: «No será difícil comprender... la perplejidad que hubo de apoderarse de mi ánimo al concertar la interpretación hecha por aquel ilustre arabista con la inscripción original de esta pila», y añade con suficiencia, al dar la suya: «La inscripción, con efecto..., dice así». La verdad es que «no dice así» como él dice. Lévi-Provençal le ha hecho justicia cuando en sus *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Pa-

de 19 octubre 1845; J. Sanz Martínez, *Rincones de la España vieja: Santander;* Marqués de Casa-Mena, apud *La Tertulia*, 2ª época, 1876; Amador de los Ríos, *Memoria*, pp. 241-242; el mismo, *Santander* (en la obra *España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia*, 1891), p. 349; Bermejo de la Rica, *loc. cit.*; Maza Solano, *loc. cit.* — En varios de estos sitios (p. e., Amador de los Ríos, *Memoria)* se da la disparatada lectura en caracteres árabes.

1 Maza Solano, *loc. cit.*, según Eguaras, *ms. cit.*

2 *Ibid.*

3 *Memoria*, p. 243 (con disparatada lectura); *Santander*, p. 249.

rís 1931, p. 195, nota 3, afirma: «Je ne puis rien tirer de la lecture par le même auteur [Amador de los Ríos]... de l'inscription d'une cuve d'ablutions rectangulaire qui sert aujourd'hui de bénitier à la cathédrale de Santander et que je n'ai pu aller voir sur place.»

Ninguno de los autores de las siete versiones citadas se ha dado cuenta de que la inscripción de la pila árabe de Santander — que, desde luego, no contiene fecha ni dato histórico de ninguna clase — está en verso. Esta circunstancia, que parece en un principio dificultar la interpretación, es, por el contrario, la que la facilita para el que conoce la poesía árabe, ya que, una vez determinado el metro, éste nos indica el número exacto de las sílabas y la cantidad de cada una en cada hemistiquio, haciendo casi nulas las posibilidades de error.

Comprende la inscripción tres versos en metro *jafīf*, rima *ā'ī* (el primero, como es frecuente, con los dos hemistiquios rimados entre sí) y dice de este modo:

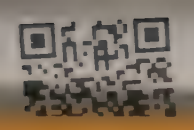
أنا أنها[1] من المها[2] في صفائي
صيغ جسمي من فضّة بيضا[ء]
وكأنّ الزلال اذ صار الفي
ضبٌّ درّ في[3] قعرة جوفا[ء][4]

[1] La ortografía actual exige: أبهى. Amador de los Ríos, por no saber métrica, leyó: يا أيّها.

[2] La ortografía actual exige: المهى = cristal de roca. Nadie lo ha visto.

[3] Aquí es donde están las letras montadas unas sobre otras, y nadie leyó bien.

[4] Gayangos y Ríos leyeron خوفًا, de donde procede su erróneo «temerosa».



هو دوني حقيقةً [1]

جسدٌ قام

ndorosa que el cristal de roca;
nca plata.
nmigo el agua límpida [2],
an en un bueco cóncavo.
[de rango] inferior a mí, aunque yo
echo de agua sólida.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

BE DE LA PLACETA DE VILLAMENA,
RANADA

de don Manuel Gómez Moreno,
ico años, descríbense varios restos
conservaban por entonces en esa
cido sin dejar más rastro que su
ra. La última en caer pudo ser es-
la y sus restos han ido a parar,
la Alhambra.
la placeta de Villamena. Sobre su
uas y al de la Cárcel baja, se va
Hacienda.
arábiga en el siglo XVI, y enton-

s, peor, حقاقة, de donde procede lo de la
aturalmente, a señalar los demás abundantí-
es.
se hace mi compañera [o amiga]».

ces copiaron dos inscripciones de carácter religioso que la adornaban. Con el tiempo se perdió la obra antigua», pero, antes de finalizar el siglo pasado, su propietario hizo «descubrir considerables vestigios, que yacían ocultos por enlucidos en ambos costados del patio» [1].

Desarrollábase la vivienda, como de costumbre, en torno a un patio cuadrado, de 5 metros de lado, con tres arcos, rebajado el central, sobre columnas toscanas, en cada uno de sus frentes norte y sur, obra de fines del siglo XVI o del siguiente, que debieron de sustituir a otras árabes, probablemente guardando la misma disposición. En los últimos años del siglo pasado se conservaban de la fábrica islámica los muros de fondo de las dos galerías del patio, de 1,70 metros de ancho éstas, y restos, en su centro, de las puertas de entrada a las respectivas salas que tras de esos muros, según lo acostumbrado, se extendían. El señor Gómez Moreno describe los restos de decoración del muro meridional, desaparecidos antes del reciente derribo del edificio, en la forma siguiente: había en ese testero «un arco, cuyas enjutas fueron adornadas con labor de yesería, al tiempo de hacerse la otra portada; mas esta decoración se colocó encima de otra, formada por adornos de hojas pintadas de blanco sobre fondo rojo y verde», que estaba «descubierta en una de las enjutas, y también» podía «verse una decoración más antigua aún que» había «por debajo de la anterior y asimismo pintada, formando un disco sencillo con letras cursivas, que significan: 'No hay más Dios que Allāh'». Estas pinturas eran diferentes de las de la Alhambra y casa de los Girones, aunque no anteriores al siglo XIV [2].

En el muro que cerraba el patio a norte, tras de la arquería, conservábase la parte alta de la portada, con tres ventanitas de medio punto sobre ella en la forma acostumbrada. Medía ese muro unos 10 metros de largo y su grueso era de 50 centímetros. Lo formaban cajones de tierra parda con arena y poca cal,

[1] *Guía de Granada*, por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), pp. 321-322.

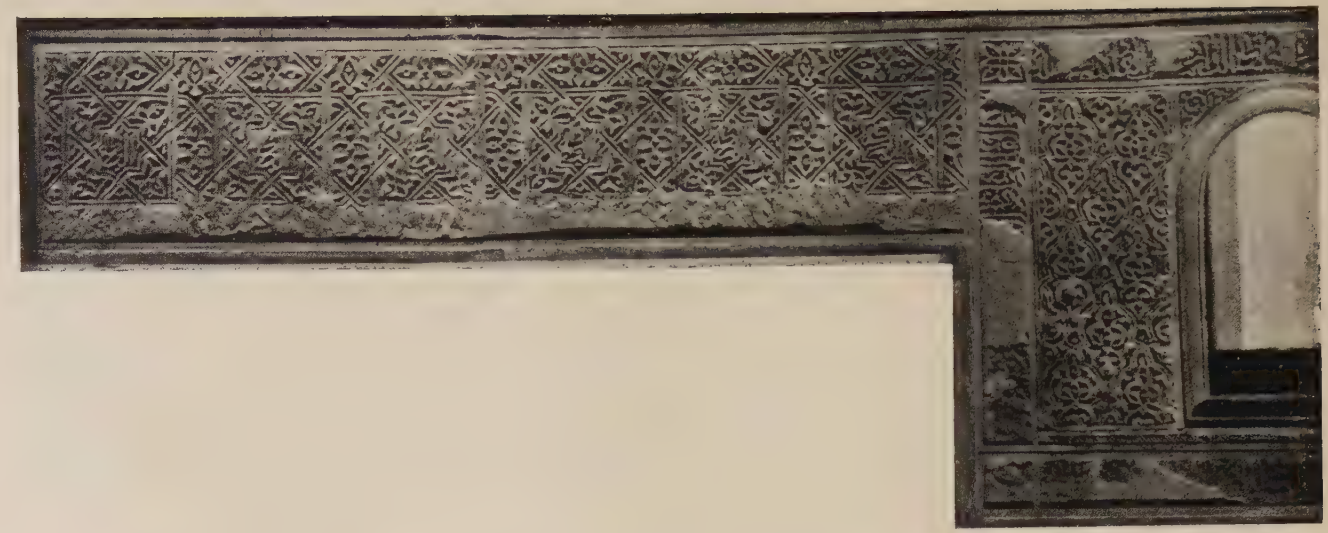
[2] *Ibidem*.

Granada.—Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Detalle del patio antes y durante su demolición. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».

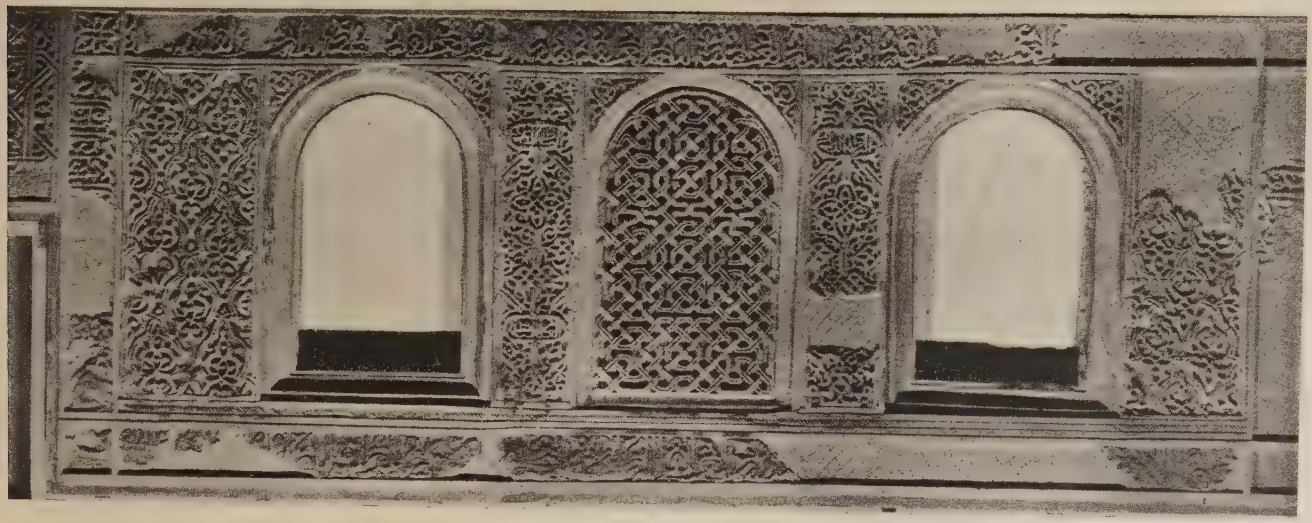
Granada. — Casa nº 3 de la placeta de Villamena. Ventanas sobre la puerta de la sala Norte, antes de la demolición. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».



Granada. — Museo de la Alhambra. Friso y decoración de ventanas procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».



Granada.—Museo de la Alhambra. Ventanas que estuvieron sobre la puerta de la sala Norte de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. (Siglo XV.)

Fot. «Prisma».

Granada. — Museo de la Alhambra. Fragmento de tabla tallada procedente de la casa nº 3 de la placeta de Villamena. Cara y envés.

Fot. «Prisma».

Granada. — Museo de la Alhambra. Fragmentos de friso de madera tallada. El de arriba procede de la casa nº 3 de la placeta de Villamena; ignórase la procedencia del de abajo.

Fot. «Prisma».

هو دوني حقيقةً [1] غير أنّي
جسدٌ قام من جمود الما[ء]

Soy en mi pureza más esplendorosa que el cristal de roca;
mi cuerpo está hecho de blanca plata.
Cuando viene a juntarse conmigo el agua límpida [2],
parece perlas que se derraman en un hueco cóncavo.
El [agua] es, en realidad, [de rango] inferior a mí, aunque yo soy [también] un cuerpo hecho de agua sólida.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

LOS RESTOS DE LA CASA ÁRABE DE LA PLACETA DE VILLAMENA, EN GRANADA

En la *Guía de Granada* de don Manuel Gómez Moreno, publicada hace cincuenta y cinco años, descríbense varios restos de casas árabes que aún se conservaban por entonces en esa ciudad. Algunas han desaparecido sin dejar más rastro que su breve descripción en dicha obra. La última en caer pudo ser estudiada al tiempo de derribarla y sus restos han ido a parar, afortunadamente, al Museo de la Alhambra.

Dicha casa era la nº 3 de la placeta de Villamena. Sobre su solar, unido al de otras contiguas y al de la Cárcel baja, se va a construir la Delegación de Hacienda.

Citábase esta casa «como arábiga en el siglo XVI, y enton-

1 Gayangos leyó خفيفة, y Ríos, peor, حفافة, de donde procede lo de la «sutileza y delgadez». — Renuncio, naturalmente, a señalar los demás abundantísimos errores de las versiones anteriores.

2 Literalmente: «cuando el agua se hace mi compañera [o amiga]».

con pasta el fondo. Estuvo pintada; se ven restos del fileteado de los tallos, hecho con una línea blanca, plomiza, y de verde en algunos rebordes [1]. — JESÚS BERMÚDEZ PAREJA.

LOS ADARVES DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

Adarves castrenses castellanos.

El significado de la palabra castellana «adarve» — «espacio que ay en lo alto del muro de las fortalezas sobre que se levantan las almenas», según Covarrubias [2] — es preciso y no deja resquicio alguno para la duda. No se diferencia mucho la definición de la Real Academia Española en sus *Diccionarios:* «camino detrás del parapeto y en lo alto de una fortificación». Registran éstos una segunda acepción anticuada, la de «muro de una fortaleza» [3].

Entre los muchos ejemplos de los siglos XIII al XVII que, como comprobantes de tales definiciones, aducen esas y otras obras lexicográficas, no hay ninguno en que claramente la palabra adarve se refiera al camino sobre la muralla. En varios no cabe duda de que es ésta misma la nombrada, y en otros el sentido queda dudoso, por poder aplicarse lo mismo al muro que al paso sobre él. Veamos algunos ejemplos, espigados en obras históricas y literarias.

En el fuero dado a Madrid por Alfonso VIII, probablemente el año 1202, se repite la frase *sedeat semper per foro de*

[1] En el solar de la casa derribada hay un aljibe que aún no se ha reconocido.

[2] *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, por Sebastián de Covarrubias (Barcelona 1943). La primera edición es de 1611.

[3] Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española* (Madrid 1925); *Diccionario histórico de la lengua española*, t. I (Madrid 1933). Roque Barcia copia a Covarrubias en su *Primer diccionario general etimológico de la lengua española*, t. I (Madrid 1880).

la obra del adarue de Madrid [1], que se refiere a la muralla de esta ciudad. Ese significado tiene indudablemente en la versión romanceada del fuero de Cuenca, hecha en los últimos años del siglo XIII. Tradúcese en ella la frase del texto latino *qui extra-muros bofordauerit*, por «quien bofordare fuera de los adarues [2]. «Que non fincará... nin torres, nin adarues, nin casas», dicen las *Partidas* [3], refiriéndose también a los muros, como reconoce el *Diccionario histórico* de la Academia Española. No es otro el sentido que tiene en la *Vida de San Millán*, de Gonzalo de Berceo, según afirma Eguílaz [4]:

> *Empezóla a lidiar muy denodadament,*
> *quebrantar los adarves por llegar a la yent,*
> *darlis mala pitanza, non sabroso present,*
> *qual mereçía tal pueblo tan desobedient* [5].

La *Primera Crónica General* menciona los adarves con motivo de las luchas que tuvieron lugar en Valencia a la llegada del Cid: «Et el sopolo en commo lo yuan a prender, et metióse en casa de vn alfaquí — que quiere dezir «clérigo» — que era omne onrrado, et era su casa bien çercada de adarues, et cuydosse ally defender con aquella poca companna que tenie con él, fasta que se fiziesse el roydo por la villa et quel vernien aiudar. Et estos quel yuan a prender fueron allá, et dieron fuego a las

1 *Memoria sobre el fuero de Madrid del año 1202*, por don Antonio Cavanilles (*Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. VIII, Madrid 1852, pp. 40 y 46); Galo Sánchez, Agustín Millares Carlo y Rafael Lapesa, *Fuero de Madrid* (Madrid 1932), pp. 47, LXX y LXXI.

2 *Fuero de Cuenca*, por don Rafael Ureña y Smenjaud (Madrid 1935), páginas 302-303. El texto latino lo fecha Ureña a fines del siglo XII; el romanceado, al terminar el XIII, probablemente de 1295 a 1296 (*Ibidem*, pp. I, III, CXVII, CXX y CXXI).

3 *Partidas*, 1, tít. 4, ley 74.

4 *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, por don Leopoldo Eguílaz y Yanguas (Granada 1886), p. 50.

5 *Vida de San Millán*, copla 290.

puertas del adarue...» [1]. En este párrafo «adarve» parece tener el doble sentido de muro y parte cerrada dentro de la ciudad.

En una donación de Alfonso X al monasterio de las Huelgas de Burgos, fechada en Sevilla en 1253, es decir, cinco años después de su reconquista, se emplea adarve con idéntica significación: «donos quatro Arençadas et media de huerta... et a por linderos del un cabo el adarue de la Villa» [2]. Igual en el texto castellano del fuero de Molina, redactado en la segunda mitad del siglo XIII: «vecino que en Molina toviese casa poblada de dentro de adarves, sea siempre excusado de pechar, e nunca peche si no es en la labor de los muros» [3].

Por los años postreros del siglo XIII debió de morir Pero Marín, piadoso monje del monasterio silense, que en uno de sus *Miráculos romanzados de Santo Domingo de Silos*, refiere cómo tres cautivos que estaban en Algeciras «sallieron por un logar entre el Adarve, et la Barbacana, et los Velladores velando por las torres. Subieron los cativos por una escallera de canto, que fallaron, et non les dixieron nada. Estando ellos en somo del Adarve, non sabían qué se fazer, estaban en grant cueita, que avía en el Adarve en alto más de ocho brazas» [4]. Tampoco cabe duda de la significación de muro que en ese párrafo se da a la palabra adarve, idéntica a con la que figura en una ordenanza de 1351 sobre la división del producto de una multa: «et la otra tercia parte para los adarves de los lugares do acaescier» [5]. Según lo acostumbrado en la edad media, al-

[1] *Primera Crónica General*, publicada por Ramón Menéndez Pidal, t. I, texto (Madrid 1906), cap. 912, p. 580.

[2] A. Rodríguez López, *El Real Monasterio de las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*, t. I (Burgos 1907), colec. dipl., nº 95, pp. 475-476.

[3] *Noticias históricas de las tres provincias vascongadas*, por el doctor don Juan Antonio Llorente, parte III, t. IV (Madrid 1808), p. 219.

[4] Los *Miráculos* se publicaron en la obra del P. Fr. Sebastián de Vergara, *Vida y milagros del Thaumaturgo español Moysés segundo, Redemptor de Cautivos, abogado de los felices partos, Santo Domingo Manso, abad benedictino, reparador del Real Monasterio de Santo Domingo de Silos* (Madrid 1736). La cita es de J. Mª de Cossío, *Cautivos de moros en el siglo XIII* (Al-Andalus, VII, 1942, p. 88).

[5] *Cortes de León y de Castilla*, II, p. 89.

gunos impuestos se aplicaban a la reparación de los lienzos de la cerca.

No es dudoso el significado de la palabra en la frase de la *Crónica de don Juan II*, «Iba el adarve por un recuesto ayuso e descendía a cercar la cibdad» [1].

En otras crónicas del siglo XV el sentido queda dudoso, y lo mismo puede interpretarse adarve por muralla que por paso sobre ella. Así, en la *Crónica del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, se lee al relatar un ataque a los alcázares de Jaén: «Y ellos juntamente se mouieron a pie, y llegaron a las puertas del alcáçar viejo, ℰ mandó llamar ℰ dar golpes a la puerta; a los quales se asomó vn onbre entre las almenas del adarue, ençima la puerta, preguntando quién llamaua a la puerta» [2].

Para el siglo siguiente, Juan de Valdés, en su delicioso *Diálogo de la lengua*, proporciona un testimonio categórico y valiosísimo. Cuando un vocablo castellano tiene más de un significado, Valdés dice que emplea siempre el de origen latino. «*Muro* y *adarve* son una mesma cosa, y así antes diré muro que *adarve*» [3]. Ante esta afirmación no tienen fuerza los ejemplos aducidos en el *Diccionario histórico de la lengua española*, de la Academia Española, y en otros, para probar la significación antigua de camino sobre la muralla.

1 Biblioteca de autores españoles (Rivadeneira), t. 68, *Crónica de don Juan II*, p. 350.

2 *Crónica del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), cap. XXXIII, p. 243. Igual sentido dubitativo de la palabra adarve en los capítulos XXXII, pp. 336-337, y XLV, p. 441, de la misma obra, y en las siguientes crónicas: *El Victorial*, Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), cap. III, p. 19; cap. XXIX, p. 81; cap. XXXVI, p. 97; *Crónica del halconero de Juan II, Pedro Carrillo de Huete*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), cap. CLXXVIII, pp. 135, 187, 188, 190 y 192; *Refundición de la Crónica del Halconero*, por el obispo don Lope de Barrientos, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), cap. XVII, p. 44. «Adarbada e torreada» estaba la ciudad de Málaga, según el Cura de los Palacios (*Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. I [Sevilla 1870], pp. 155 y 234).

3 Juan de Valdés, *Diálogo de la lengua*, segunda edición, Colección Austral, 216 (Buenos Aires 1944), p. 121.

Veamos esos ejemplos: «Estaban... los adarves e finiestras del alcázar llenos de dueñas e doncellas», se lee en el *Amadís* [1]. «Las almenas en el castillo... están más altas que el adarve y más baxas que el omenaje», escribe Guevara [2]. De viejos romances son los siguientes versos:

A tal anda don García
por un adarve adelante.

y

Vido un cativo cristiano
do andaba por los adarbes [3].

El proverbio «Abájanse los adarves y álzanse los muladares», no abona, como dicen Covarrubias y Eguílaz, el sentido de camino sobre el muro para adarve. Su interpretación más lógica es la de muralla.

Una tercera acepción da nuestro *Diccionario* oficial para la palabra de que tratamos: la figurada de protección, que se autoriza con dos ejemplos. El primero es de Lope de Vega, en su comedia *El testimonio vengado:*

Conde Garci-Ramírez, el Primero,
que fuiste muro, defensor y adarve
de España triste, contra Muza fiero [4].

El segundo, de Espinel: «I en fin sale, teniendo en su guarda y defensa los dos adarves de dientes y labios» [5].

En resumen, creo que puede afirmarse que la palabra castellana adarve ha significado, desde el siglo XIII hasta fines del XVI, muro o muralla, con un sentido de protección, de

1 Biblioteca de autores españoles (Rivadeneira), t. 40, p. 372.
2 Fr. Antonio de Guevara, *Marco Aurelio*, lib. I, cap. XXXVI.
3 Biblioteca Clásica, t. 209, p. 65.
4 Biblioteca de autores españoles (Rivadeneira), t. 41, *Comedias escogidas* de Fr. Lope Félix de Vega Carpio, t. III (Madrid 1857), p. 415.
5 Vicente Espinel, *Vida del escudero Marcos de Obregón*, en Biblioteca de autores españoles, t. 18, p. 415, col. 2.

obstáculo interpuesto como defensa. Hacia esa fecha, el nombre del todo, es decir, de la muralla, pasó a serlo tan sólo de una de sus partes, del paso que va por encima de ella, y el antiguo sentido de la palabra quedó olvidado.

La observación no carece de importancia si se empareja con alguna otra de las páginas siguientes.

Otro añejo sentido de la palabra adarve: adarves urbanos [1].

Pero es el caso que en algunos documentos medievales castellanos aparece empleada la palabra adarve con un significado muy distinto de los dos — antiguo y moderno — que acaban de analizarse. Ya lo observó don Isidro de las Cajigas, a la vista de unas escrituras sevillanas poco posteriores a la reconquista de esa ciudad. Fundándose en el sentido que los diccionarios árabes dan a la originaria — *darb* en singular y *durūb* en plural — y a la vigente en las ciudades marroquíes, afirmó que su acepción hispanoarábiga es la de calleja o callejón sin salida, llevada por los moriscos a Marruecos [2]. Más adelante se verá hasta qué punto es esto cierto.

1 Mi compañero de la Escuela de Estudios Árabes don Manuel Ocaña Jiménez ha tenido la bondad de ayudarme a redactar estas notas, traduciendo y transcribiendo las frases y palabras árabes que en ellas figuran.

2 Miscelánea, *Adarve*, por Isidro de las Cajigas (*Revista de Filología Española*, t. XXIII, Madrid 1936, pp. 63-66). Llaguno intuyó la acepción de adarve al escribir, después de las de la Academia: «Mas en su propia significación quiere decir [adarve] circuito de reparo y defensa, que rodea: de aquí se dió nombre a los muros, que circuyen y defienden» (*Noticia de los arquitectos y arquitectura de España*, por don Eugenio Llaguno y Amírola, t. I, [Madrid 1829], p. 244.) Amador de los Ríos, a la vista de los documentos mozárabes toledanos, a los que más adelante se alude, definió el adarve como el «paso, ándito o calle, más o menos ancho, que se abría entre el muro de la cerca de la ciudad y el caserío, cuando éste no se apoyaba en aquél, lo cual era frecuente» (*Toledo en los siglos XII y XIII según los documentos muzarábigos*, por Rodrigo Amador de los Ríos, apud *Rev. de Arch., Bib. y Mus.*, año VIII, 1904, p. 353, nº 4). Neuvonen, recientemente, dice que uno de los significados de adarve es el de barrio; entraría en el castellano hacia principios del siglo XIII, pues no aparece en los documentos notariales anteriores ni en el *Poema de Mío Cid*. Fúndase para esa acepción en la cita reproducida de la *Primera Crónica General* y en los documentos sevillanos de los siglos XIII

No trato en las páginas siguientes de hacer un estudio filológico y penetrar para ello en un campo al que soy, desgraciadamente, ajeno, pero creo que se me disculpará si, para llegar a deducir lo que era en la España islámica un adarve, que es lo que me interesa, he de asomarme, aunque sea de refilón e invocando siempre testimonios autorizados, al peligroso y difícil terreno de significados y etimologías. Pues es forzoso para conseguir dicho fin buscar lo que esa palabra quiere decir: en textos hispanoarábigos; en el idioma del Islam actual, sobre todo en el de los pueblos más próximos a la Península, que conservan aún restos de la civilización de al-Andalus, y en documentos cristianos poco posteriores a la reconquista de las ciudades hispanomusulmanas.

Coordinando los datos obtenidos trataré de definir lo que fué un adarve en la España islámica, desenterrando mentalmente un elemento urbano casi totalmente olvidado, lo mismo que el excavador intenta extraer del subsuelo algún resto que le permita formarse idea más cabal del arte de un período lleno de sombras.

Tras la investigación a través de los textos, pasando de las bibliotecas a las calles de los barrios más viejos de nuestras ciudades islámicas, convendrá, por último, ver si en ellas queda algún recuerdo de los adarves y de las costumbres y formas de vida que les dieron origen. Si el concepto de lo que fué un adarve en España se ha borrado hace siglos y no se encuentra ni en esa vasta necrópoli formada por las palabras que los diccionarios llaman arcaicas, es probable que aún perduren, en medios sociales cuya vida se va transformando muy lentamente, consecuencias de los adarves medievales.

Significado de la palabra árabe *darb*.

Los autores de los diccionarios árabes más corrientes no están muy de acuerdo sobre el significado de la palabra *darb*, que, a juzgar por ellos, parece un término de múltiples acepcio-

y XIV, publicados por don Antonio Ballesteros, a los que más adelante se alude (*Los arabismos del español en el siglo XIII*, por Eero K. Neuvonen [Helsinski 1941], pp. 141-142).

nes, algo vago e impreciso. La más general, común a bastantes de esas obras, es la de puerta, calle, paso o camino angosto. Por extensión, dicen, sirvió para designar un paso estrecho entre montañas, es decir, un puerto o desfiladero, y aun la misma sierra o cordillera, y un muro divisorio [1].

Respecto al sentido actual de la palabra *darb* entre los musulmanes del norte de Africa, depositarios de los últimos y menguados restos de la cultura medieval andaluza, el P. Lerchundi dice es en Marruecos el de calle y, en algunas ocasiones, el de callejón sin salida [2]. Dicho queda que para Cajigas, buen conocedor de la vida marroquí, su significación es idéntica [3].

Para Argelia, William y Georges Marçais traducen la palabra *darb* por callejón sin salida [4]. En Nedroma designa sobre todo la calle [5]. Según Clerget, en la vasta comarca argelina da nombre a un patio interior en comunicación con la calle por un paso o una callejuela cerrada por ambos extremos y a la que se abren varias viviendas [6], acepción registrada por Dozy para la región de Constantina. El palacio de Ahmad Bey en esa población, escribe el sabio orientalista holandés, edificado en 1833, tenía varias viviendas que formaban como un barrio aparte del resto de la ciudad, con la cual se comunicaba por una sola

1 *Encyclopédie de l'Islam*, t. I (Leiden-Paris 1913), pp. 945-946; *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivées de l'arabe*, por R. Dozy y el doctor W. H. Engelmann, segunda edición (Leiden 1869), pp. 42-43; *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por R. Dozy, t. I, segunda edición (Leiden-Paris 1927), p. 429; *Dictionnaire arabe-française*, por A. de Biberstein Kazimirski, I (París 1860), p. 684; *Lexicon arabico-latinum*, por G. W. Freytag, t. II (1832), p. 19; *An arabic-english lexicon*, por Edward William Lane, lib. I, 3ª parte (Londres-Edimburgo 1867), pp. 866-867; *Vocabulista in arabico*, de C. Schiaparelli (Florencia 1871), p. 98; *Crestomatía arábigo-española*, por el R. P. Fr. José Lerchundi y don Francisco Javier Simonet (Granada 1881), p. 145.

2 *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos*, por el M. R. P. Fr. José Lerchundi, segunda edición (Tánger 1916), p. 157.

3 Cajigas, *Adarve*, apud *Revista de Filología Esp.*, t. XXIII, 1936, páginas 64-65.

4 *Les monuments arabes de Tlemcen*, por William y Georges Marçais (Paris 1903), p. 50.

5 W. Marçais, *Textes arabes de Tanger* (París 1911), p. 323.

6 *Le Caire*, por Marcel Clerget, t. I (El Cairo 1934), pp. 282-283.

calle, cerrada por sus dos extremos; los indígenas lo llamaban *darb* [1].

Afirma también Clerget que en El Cairo se llamaba *darb*, *ḥāra* o *zanqa* una calle de un barrio, cerrada por una puerta, en la que hay tiendas, y que no excedía de seis a ocho pies de ancho. *Darb* empléase también en esa ciudad, unida a la palabra *siqqa*, para designar las calles amplias o una calle en general [2].

De manera perfecta describe Sauvaget los adarves de Damasco: «a las calles principales abren las callejuelas *(darb, ḥāra)*, cuyas puertas se cierran todas las noches desde la puesta del sol, y permanentemente en épocas de intranquilidad; estas callejuelas se ramifican a su vez en calles sin salida *(zuqāq, dajla)*, cerradas también por puertas, en las que están los ingresos de las viviendas. Cada casa no presenta así a la calle más que su fachada posterior, sin hueco alguno; para penetrar en ella hay que franquear, sucesivamente, la puerta del barrio, la del atolladero y la de la vivienda. Gracias a esta sucesión de obstáculos y a la solidaridad que existe entre los vecinos de un mismo barrio, pueden éstos vivir relativamente seguros» [3].

El mismo Sauvaget, en su monografía de Alepo, dice que *darb* significó originariamente obstáculo y, con igual sentido, la puerta de un barrio; por extensión se llama así al camino que permite franquear ese obstáculo y al barrio entero al que la puerta da ingreso [4].

Abū-l-Walīd, citado por Dozy, define el *darb* en forma poco clara: «*al-faṣīl* es un muro pequeño que está fuera (?) de la muralla cerca de la *sitāra*, y al espacio que comprende se llama entre nosotros *darb*». Sería, al parecer, el camino de ronda situado al pie de la muralla por el exterior, comprendido entre ésta y el muro de la barbacana [5].

[1] *Supplément aux Dictionnaires arabes*, por Dozy, t. I, segunda edición, página 429.

[2] Clerget, *Le Caire*, t. I, pp. 282-283.

[3] J. Sauvaget, *Esquisse d'une histoire de la ville de Damas (Revue des Etudes Islamiques*, t. VIII, París 1934, p. 453).

[4] *Alep*, por J. Sauvaget, texto (París 1941), p. 105, n. (323).

[5] Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, t. I, segunda edición, p. 429.

Los adarves según textos hispanoislámicos.

Veamos lo que nos dicen algunos textos islámicos sobre el significado de *darb* en la Península:

Ibn al-Qūṭiyya (m. 977) cita un *darb* en Córdoba en el reinado de ᶜAbd al-Raḥmān I, llamado de Ibn Šarāḥīl, nombre de un juez de la ciudad [1]. Este magistrado habitaba, según al-Jušanī, en el *darb* de al-Faḍl b. Kāmil, y el juez Muḥammad ibn Bašīr, que ejercía sus funciones bajo al-Ḥakam I, en el *darb* situado en la parte oriental de la mezquita cordobesa de Abū ᶜUṯmān [2].

En Córdoba también menciona Ibn al-Faraḍī el *darb* Abī-l-Ašhab [3].

Seguramente la lectura detenida de textos hispanomusulmanes proporcionaría abundantes citas de *durūb*, tanto en Córdoba como en las restantes poblaciones islámicas de la Península [4]. Sin recurrir a tan fatigosa labor, en Ibn Saᶜīd encontramos un testimonio de valor inapreciable para nuestro objeto. Refiere, en pá-

1 *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, trad. de don Julián Ribera (Madrid 1926), p. 58 del texto árabe y 46 de la trad. española.

2 Julián Ribera, *Historia de los Jueces de Córdoba* (Madrid 1940), pp. 40 y 55 del texto árabe y 50 y 67 de la trad. española. En esta última página traduce el autor *darb* por calle.

3 Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj ᶜulamā' al-Andalus*, I, edic. de F. Codera, *Bibl. Ar. Hisp.*, t. VII, p. 181, según cita de E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (París 1932), p. 209. El distinguido arabista francés, al que tanto debe la historiografía de la España musulmana, en la p. 210, n. (1) de la citada obra, al aludir a la calle llamada actualmente del Adarve en Córdoba, dice que *darb* significa palestra o espacio comprendido entre el antemuro — *faṣīl* —, o sea la barbacana, y el muro. En la p. 233 traduce *darb* por barrio. Estas versiones y las demás citadas demuestran el poco preciso concepto que tienen de la palabra, aun los más distinguidos arabistas.

4 En el *Fatḥ al-Andalus* (siglo XII) se emplea la palabra adarves con sentido geográfico: «Los berberiscos se amotinaron... contra los árabes en las dos orillas, y en una y otra vencieron a los árabes, pobladores de Galicia y Astorga, así como a los de las ciudades situadas más allá de *al-durūb*» (*Fatho-l-Andaluçi, Historia de la conquista de España*, edición de don Joaquín de González [Argel 1889], pp. 31 del texto árabe y 34 de la trad. esp.).

rrafos trasmitidos por Maqqarī, que las ciudades de al-Andalus tenían — vivió en el siglo XII — *durūb* con cerraduras que se cerraban después de *al-ʿatama* (la tercera hora nocturna), y en cada calle — *zuqāq* — había un sereno armado — *al-darrabūn* — con una linterna colgada, acompañado de un perro de vigilancia, que pasaba en ella la noche. Equivalían a los *aṣḥāb al-arbāʿ* (¿jefes de barrio?) de Oriente. Esta precaución era necesaria para evitar los asaltos, robos y asesinatos nocturnos [1].

Engelmann asegura no haber encontrado en ningún texto árabe la palabra *darb* con su actual significación española. Dozy, en la página siguiente a aquella en que se hace tan categórica afirmación, copia un párrafo de Ibn al Jaṭīb alusivo al asalto de una fortaleza. Traducido, dice así: «cogieron un andamio, con el cual podían alcanzar su parte más alta *(ḏirwa)*, que estaba allí a causa de una construcción no ultimada» [2].

Adarves toledanos de los siglos XII y XIII.

La rica colección de documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII, publicados por don Angel González Palencia, permite concretar algo más lo que era un *darb* en la España islámica [3].

[1] Al-Maqqarī, *Kitāb nafḥ al-ṭīb (Analectes)*, edic. Dozy, t. I (Leiden 1856), p. 135. Incluyó el párrafo de Ibn Saʿīd don Miguel Asín Palacios en su *Crestomatía de árabe literal*, III edición (Madrid 1945), 7. En el glosario, p. 102, traduce *darb* por puerta de calle o barrio; en otra ocasión — *Enmiendas a las etimologías árabes del «Diccionario de la lengua» de la Real Academia Española* (Al-Andalus, IX, 1944, p. 16) —, por camino estrecho y desfiladero.

[2] Dozy y Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais*, segunda edición, pp. 42-43. El párrafo de Ibn al-Jaṭīb en Maqqarī, *Analectes*, edic. de Būlāq, segunda parte, III, p. 45, l. 12. *Ḏirwa:* cima, cumbre, el lugar más elevado *(Dictionnaire arabe-français*, par Biberstein Kazimirski, I, p. 772).

[3] *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, por Angel González Palencia; volumen preliminar, estudio e índices (Madrid 1930); vol. I, documentos nos 1-382 (Madrid 1926); vol. II, documentos nos 383-762 (Madrid 1926); vol. III, documentos nos 727-1.151 (Madrid 1928). En las citas siguientes de esta obra no se hace referencia más que al número del documento y al año en que está fechado.

A través de las sucintas y protocolarias descripciones de fincas y de sus linderos, esos documentos, contratos de compraventa la mayoría, nos introducen en la red de calles y callejones que cortaba el núcleo de Toledo, en los que se abrían los *durūb*, en una época en la que sin duda aún se conservaba casi intacta su organización urbana del siglo XI, cuando fué corte brillante del monarca de taifas al-Ma mūn (1043-1075). Arrabal o barrio — *rabaḍ, ḥawma, ḥāra* [1] —, calle — *zuqāq, zanqa, ṭarīq* —, calle sin salida — *zanqa gayr nāfiḏa, ṭarīq gayr nāfiḏ* [2] —, plaza — *raḥba, sūq* —, plazuela de mercado — *suwayqa* —, adarve — *darb* —, corral — *ṣaḥn, qurrāl* —, son términos que no aparecen siempre bien diferenciados en dichos documentos; sin embargo, a través de sus múltiples menciones puede formarse una idea casi exacta de lo que cada uno significaba. Ayudados por la prosa formularia intentemos penetrar en el laberinto de calles, callejones y adarves toledanos.

Los documentos citan adarves en casi todos los barrios de Toledo [3], excepto en el barrio, arrabal o cal — que de las tres maneras se nombra — de Francos, sin duda por su carácter comercial, y en Zocodover, emplazamiento de uno de los más importantes mercados, el de caballerías, cuyo nombre árabe hispanizado aún lleva. Abundaban, en cambio, en esos dos sectores de la población, las tiendas, mesones y alhóndigas.

En el barrio de la Catedral, en el centro de Toledo, se citan

1 Las palabras arrabal y barrio eran sinónimas en árabe hispánico, como se ve en estos documentos y comprueba Pedro de Alcalá al traducir esas dos y «collacion de cibdad» por la misma árabe *rabaḍ*. (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883]). Por ello, como observa el señor González Palencia, en Toledo — y lo mismo pasaba en las restantes poblaciones musulmanas de la Península — se citan arrabales — *rabaḍ* — en el interior de la población.

2 Pedro de Alcalá traduce calle sin salida por *zanqa bitā manfūḏa* (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*). La calle sin salida, no se llamó, pues, *darb* ni en Toledo, en los siglos XII y XIII, ni en Granada a fines del XV. Sin duda, careció de nombre especial en el árabe hispánico.

3 El señor González Palencia traduce siempre *darb* por adarve; no comenta la palabra.

varios adarves, tres de los cuales estaban en la Alcudia y otro en un barrio inmediato [1]. En el del Pozo Amargo, lindero con el de aquel templo, menciónanse cuatro [2], y en el extenso de los judíos, en la parte occidental de Toledo, entre la catedral y el puente de San Martín, más de diez, algunos de importancia [3]. En otros barrios o colaciones, como los de las iglesias de Omnium Sanctorum, junto al de la Alhóndiga del Rey [4]; la Trinidad [5]; San Antolín [6], iglesia citada desde 1121, en cuyo barrio estaba la plaza de Abenaziz; San Marcos [7]; Santa Leocadia, jun-

[1] Adarves: del arcipreste don Nicolás (doc. nº 295, a. 1199); de Aben Moharis (nº 738, a. 1187); de Aben ¿Mihraz?, llamado más tarde de Almogúac, de Abentahir, y del amin Jair o Abuljair (nos 302, a. 1200, y 1105, a. 1232); de don Juan Vicente de Vargas (nos 603, a. 1257; 653, a. 1277, y 997, a. 1249); del *caid* don Jabib, conocido también por de la Alcudia, del arcediano de Talavera y de Santa María (nos 63, a. 1160; 130, a. 1177; 269, a. 1197; 314, a. 1202; 354, a. 1207; 417, a. 1214; 476, a. 1224; 538, a. 1240; 751, a. 1213; 1063, a. 1248; 1111, a. 1249); de Guillelmo Pitevin (nos 819, a. 1259, y 821, a. 1259); otros, innominados (nos 130, a. 1177; 160, a. 1182; 219, a. 1191; 269, a. 1197; 417, a. 1214; 476, a. 1224; 486, a. 1226; 538, a. 1240; 548, a. 1.241; 603, a. 1257; 997, a. 1249; 1063, a. 1.248). Amador de los Ríos cita un adarve llamado de Abén Canías, en esta judería, en el siglo XV (Rodrigo Amador de los Ríos, *Reminiscencias de Toledo según los documentos mozarábigos*, apud *Rev. de Arch., Bib. y Museos*, a. VIII, 1904, p. 260).

[2] Adarves: nº 217, a. 1191; 220, a. 1191, etc.

[3] Adarves: de Abengalim o Abgalón (docs. nos 635, a. 1273; 1138, a. 1382; 1139, a. 1382); de Algunderí (nº 965, a. 1294); de Albarchelon o el Barcheloní (nos 674, a. 1283; 751, a. 1213; 1063, a. 1248; 1146, a. 1281; 1147, a. 1282; 1151, a. 1282); de la Sueca (nos 674, a. 1283; 1143, a. 1254; 1147, a. 1282; 1148, a. 1282; 1151, a. 1282); del Olivo (nº 1135, a. 1270); de Abenzardel o ¿Abazardiel? (nos 674, a. 1283, y 1143, a. 1254); de Ben ¿Mat[illegible]er? (nº 1141, a. 1233); de «Ueld Elazri» (nº 1135, a. 1270); otros, sin nombre (nos 648, a. 1275; 1142, a. 1248; 1144, a. 1271; 1148, a. 1282). En el siglo XIV — año 1327 — existían en la judería toledana unas casas «en la calle que non passa» y otras, propiedad de don Semuel Aben huacar, físico del rey, «en la calleja que non passa, que disen la calleja de Aben gato» (Fidel Fita, *Marjadraque según el fuero de Toledo*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, t. VII, Madrid 1885, p. 392). Estas calles y callejas serían las de los antiguos adarves.

[4] Doc. nº 471, a. 1223.

[5] Doc. nº 329, a. 1203.

[6] Adarve del Morchení, doc. nº 675, a. 1283.

[7] Adarve de don Pedro Bayán el Ciego, doc. nº 236, a. 1193.

to al Alcázar [1]; San Nicolás [2], y San Vicente [3], no aparece en los documentos reseñados más que un solo *darb*.

Aparte del que se llamaba del Olivo [4], del de la Sueca [5] y de otro nombrado de los Canónigos [6], los demás se distinguían por nombres propios, los de sus propietarios — el adarve por donde se entraba a la casa de Guillelmo Pitevin conocíase por el nombre de éste [7] — o, tal vez, el de alguno de sus vecinos más destacados — don Juan Vicente de Vargas, que había vivido en un adarve, le dejó su nombre — [8]. Entre éstos los hay castellanos — adarves de don Juan de Selaya [9] y de don Pedro Juanes [10] —; mozárabes — de Aben Moharis [11] y del amin Abuljair [12] —, y de judíos — Albarcheloní o del Barcheloní [13].

No era raro que los adarves cambiasen de nombre al cambiar de propietario en el transcurso de los años que estos documentos abarcan. Así el de Aben ¿Mihrac? se llamó después de Almogŭac y de Abentahir y en 1200 del Amin Jair; entonces vivían en él los hijos de Almogŭac y de doña Susana, esposa que

1 Doc. nº 232, a. 1204.

2 Adarves: de don Pedro Juanes o de Tente Juanes (docs. nos 609, a. 1260; 644, a. 1275, y 958, a. 1262); de don Fernando Vicente (nº 1034, a. 1281); innominado (nº 644, a. 1275).

3 Doc. nº 825, a. 1280. De otros adarves no se especifica el barrio en el que están situados: adarves de don Bernaldo (nº 608, a. 1259), de los Canónigos (nº 660, a. 1279), y de don García Juanes de Meana (nº 1173, a. 1278).

4 Doc. nº 1135, a. 1270.

5 Docs. nos 674, a. 1283; 1143, a. 1254.

6 Docs. nos 659, a. 1278, y 660, a. 1279.

7 Docs. nos 819, a. 1259, y 821, a. 1259.

8 Doc. nº 490, a. 1228.

9 Doc. nº 1082, a 1254.

10 Doc. nnº 609, a. 1260.

11 Doc. nº 738, a. 1187.

12 Docs. nos 302, a. 1200, y 1105, a. 1232.

13 Docs. nos 674, a. 1283; 751, a. 1213; 1063, a. 1248; 1146, a. 1281; 1147, a. 1282; 1151, a. 1282. Afirma Cajigas, familiarizado con la toponimia actual de las ciudades marroquíes, que en ellas «ningún lienzo de muralla toma el nombre del personaje que vive o ha vivido en su proximidad; por el contrario, este nombre se conserva frecuentemente en la calle y aun en el barrio en que están emplazadas sus propiedades» (*Adarve*, apud *Rev. de Fil. Esp.*, t. XXIII, 1936, p. 65, n. 1).

fué de don Yain ben Abuljair, es decir, los descendientes de dos de los últimos titulares del adarve [1]. El del caid don Sabib nómbrase otras veces simplemente adarve, adarve de la Alcudia, del arcediano de Talavera y, finalmente, de Santa María [2]. El de Abengalín o Abengalón, en la judería, conservó su nombre por lo menos durante algo más de un siglo [3].

En la segunda mitad del siglo XIII aún se construían o acondicionaban adarves en Toledo, como prueba el llamarse a uno nuevo en 1294 [4].

Uno de los documentos describe los linderos de un adarve, situado en el barrio del Pozo Amargo, bajo las tiendas de los Tintoreros. Sus límites eran: al este, una casa; al oeste la calle, a la que daba la puerta del adarve; al sur un vertedero, detrás del cual había una casa, y al norte, la entrada del adarve, adonde daba su puerta [5].

Un adarve separaba el arrabal alto del barrio de los judíos, lindero con San Román, del barrio cristiano [6]. Un callejón sin salida conducía a un adarve [7]; de otro se dice que salía al adarve de Abengalín [8]. La puerta del nuevo antes citado estaba en el extremo de una calle [9].

Repetidísimas son las referencias a la puerta de entrada a los adarves; en la mayoría de los casos parece que era única [10]. De un adarve situado en el barrio del Pozo Amargo ya se dijo que tuvo dos puertas, pues entre sus linderos cítanse, al oeste, la calle a la que daba la puerta del adarve, y al norte, la entrada del adarve adonde abría su puerta [11].

1 Doc. nº 302, a. 1200.
2 Véase nota 1 de la p. 50.
3 De 1273 a 1382 (Docs. nos 635, 1.138 y 1.139.)
4 Doc. nº 1.137.
5 Doc. nº 217, a. 1191. El documento da, pues, dos puertas para el adarve.
6 Docs. nos 674, a. 1283; 1147, a. 1282; 1148, a. 1282; 1151, a. 1282.
7 Doc. nº 486, a. 1226.
8 Doc. nº 635, a. 1273.
9 Doc. nº 1137, a. 1294.
10 Docs. nos 217, a. 1191; 329, a. 1203; 674, a. 1283; 1147, a. 1282; 1148, a. 1282; 1149, a. 1282; 1151, a. 1282.
11 Doc. nº 217, a. 1191: «... y por occidente el camino *(al-sālik)* y la

Menciónase un adarve cerrado [1] y bastantes sin salida [2].

La diferencia entre calle y adarve no aparece muy clara en varios de estos documentos, pero se ve sin embargo que ambas palabras respondían a disposiciones distintas.

Una calle era adarve [3]; un adarve estrecho era calle — *zanqa* — [4]; había calle del adarve — *zanqat al-darb* — [5], y callejón del adarve [6].

Algunos adarves tenían varias calles o callejones — *al-ṭarīq al-sālik dājil al-darb* —, que hay que suponer dentro de ellos, como se expresa en varios documentos [7]. En uno menciónase una calle segunda del adarve [8]; al principio de un adarve sin salida abríase un callejón [9]; dos, uno de los cuales también estaba cerrado, daban a un adarve [10]; el del *caid* don Sabib parece que tenía por lo menos dos calles, pues una casa dentro de él lindaba con ambas: a una daba la puerta de la casa y a otra la de su tintorería [11].

El nombre de Sueca — *suwaiqa* — que tenía el adarve mayor de los judíos, situado entre Santo Tomé y San Román y que comunicaba por un pasaje con otro pequeño llamado de ¿Abazar-

puerta del adarve mencionado dando paso a él *(wa-fī-l-garb al-ṭarīq al-sālik wa-hāb al-darb al-maḏkūr šārī' ilayh)*... y por el norte la entrada del adarve hacia él dando paso la puerta de ella [de la casa] *(wa-fī-l-ŷawf madjal al-darb ilayh šārī')*...»

1 Doc. nº 819, a. 1259.

2 Docs. nos 471, a. 1223; 1135, a. 1270; 1141, a. 1233; 1142, a. 1248; 1143, a. 1254; 1144, a. 1271; 1151, a. 1282.

3 Doc. nº 1135, a. 1270.

4 Doc. nº 236, a. 1193: «... a oriente una casa y un adarve estrecho el cual es calle para don Pedro Bayán *(fī-l-šarq dār wa-darb ḍayyīq huwa zanqa li-dūn bītruh bayān)*...»

6 Docs. nos 130, a. 1177; 302, a. 1200; 486, a. 1226; 675, a. 1283.

6 Doc. nº 269, a. 1197.

7 Doc. nº 219, a. 1191.

8 Doc. nº 269, a. 1197: «calle del adarve *(zanqat al-darb)*... una calle segunda del adarve *(zanqa ṯāniya li-l-darb)*...»

9 Doc. nº 1143, a. 1254: «... en la calleja que [está] en la cabeza del adarve sin salida *(bi-l-zunayqa al-latī fī-ra's al-darb al-gayr nāfiḏ)*».

10 Doc. nº 635, a. 1273.

11 Doc. nº 476, a. 1224.

diel?, indica que había en él una plazoleta en la que se celebraba un mercadillo [1]. Al lado de este adarve grande son muchos los que se califican de pequeños. En diminutivo — *durayb* — se nombra a varios, palabra que en alguno de los documentos, al dorso, se traduce por adarvejo [2].

De las casas dicen los documentos estar en los adarves o dentro de ellos. Dos casas, una casita y la *al-huŷra* (casa pequeña) contigua daban a un solo adarve [3]; dos grandes y una pequeña inmediata figuran en otro [4], y en el adarve de Abengalín, en la judería, se citan una casa grande y cuatro pequeñas, tres de las cuales estaban encima de la primera [5].

Generalmente las puertas de las casas daban a los adarves [6]; pero en algún caso, como en el repetidamente citado de Abengalín, figura una casa grande, cuyas puertas abríanse a un callejón que salía al adarve de ese nombre, mientras las puertas de las tres casas pequeñas daban a un callejón sin salida que subía desde el barrio de *al-ḥabal al-kuḥl* hasta el de la Alacaba — *al-ᶜaqaba* — y que daba también al adarve de Abengalín, y la otra de las casas pequeñas tenía su puerta en la calle grande que bajaba desde la Assuica hasta el barrio de la puerta de San Martín [7]. Una casa del adarve de don Pedro Juanes en el barrio de la iglesia de San Nicolás, poseía dos puertas: una, al dicho adarve y otra que daba a la calle pública cerca de Santa Cruz [8].

Aún se mantenía en la toponimia local de Toledo, en la segunda mitad del siglo XVI, algún vestigio de los antiguos adarves. Uno de los lugares nombrados cercanos a la ciudad conocíase por «Adarve de caños de oro» [9].

[1] Docs. nos 635, a. 1273; 1135, a. 1270; 1143, a. 1254. Sueca y Assuica en estos documentos.

[2] Docs. nos 217, a. 1191; 471, a. 1223; 635, a. 1273; 648, a. 1275; 825, a. 1280; 1141, a. 1233; 1142, a. 1248; 1143, a. 1254; 1144, a. 1271.

[3] Doc. nº 332, a. 1204.

[4] Doc. nº 329, a. 1203.

[5] Doc. nº 635, a. 1273.

[6] Docs. nos 600, a. 1257; 1105, a. 1232, etc.

[7] Doc. nº 609, a. 1260.

[8] Doc. nº 635, a. 1273.

[9] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo...*, por

Documentos latinos y castellanos en los que la palabra adarve se empleó con significado urbano.

Sería muy extraño que al pasar las ciudades de la Península a poder de los cristianos, la palabra *darb* y su directo derivado castellano adarve hubieran perdido su anterior significación para adquirir repentinamente otra distinta.

Más de un siglo después de la reconquista de Huesca, el rey don Jaime I concedía, por un privilegio, a la aljama de sus judíos, *quod in uno quoque anno a die Jovis cene domini in nocte usque ad diem sabbati sequentem in mane claudatis et possitis claudere et clausas tenere liciti et siue alicuius impedimento omnes portas seu alderbes Judarie oscensis* [1]. El monarca concedió, pues, autorización a los judíos de Huesca para que pudiesen cerrar las puertas de sus adarves desde el día de jueves Santo por la noche hasta la mañana del sábado, de modo que ningún cristiano pasase por la judería para ir a la próxima iglesia de San Ciprián. Sin duda se trataba de evitar con ello las violencias que en esos días señalados de conmemoración de la Pasión de Jesucristo, los cristianos pudieran cometer con los descendientes de los que le dieron muerte.

Adarves había también en Valencia cuando su reconquista, citados en el *Repartimiento*. El citado monarca Jaime I hizo donación el año 1244 a los judíos de esa ciudad de *totum illum barrium sicut incipit de Ladarp Abingeme usque ad balneum de Nalmelig et ab hac porta usque ad furnum de Abinnulliz et usque al Adarp Abrahim Alvalençi* [2].

Luis Hurtado Mendoza de Toledo, año 1576 *(El Arte en España,* VII, Madrid 1868).

[1] *Liber privilegiorum* del mon. San Juan de la Peña, vol. I, fº 886, en la lib. de la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza (Ricardo del Arco, *Huesca en el siglo XII,* apud *Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Actas y Memorias,* vol. I [Huesca 1920], p. 364).

[2] Colección de documentos inéditos del Archivo general de la Corona de Aragón, t. XI, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* por don Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), p. 290.

En el *Repartimiento* de Mallorca se citan treinta y tres casas en la calle que dicen adarve: *in quodam vico qui dicitur Adarb XXXIII domus;* y nueve en la calle del adarve Dabuchec: *Videlicet in vico de Adarb Dabuchec IX domus.* El sentido de la palabra *vico* parece claro por la frecuente repetición, en el mismo documento, de la frase *vico qui dicitur Zugaq* o *Zucaq (zuqāq)* [1].

Son varios los documentos sevillanos de los siglos XIII y XIV en que se mencionan adarves, y no ciertamente con significación de muralla o de paso sobre ella. Entre los linderos de unas casas, en la colación de Santa María, que María de Burgos dió en 1254 [2] al cabildo de la catedral de Sevilla, figura «el adarue que entra a las casas de don Johan Martín el canónigo. De la otra parte la cal mayor del Rey» [3].

Once años después — 1265 — el infante don Alfonso de Molina dió a Diego Pérez unas casas que dice lindaban por una de sus partes con el «mío adarue» [4]. Otras, vendidas en 1272 por Domingo Juan a doña Juana Lorenzo, tenían por límite «el adarue que sale a la pellegería, ꝛ dotra parte con el cimenterio desant miguel» [5]. Don Polo, abad del Salvador y capellán de la Reina, compraba en 1274 a Fernán Pérez Lobo, cocinero de don Alfonso Niño, «dos partes de casas» que éste tenía «en Sevilla en ell adarue que ffué del Inffante de Molina» [6]. El «Adarue que entra a las casas del Arçobispo ꝛ a las casas de Per yuannes» lindaba con unas casas en la colación de Santa María, en 1282 [7].

1 *Ibidem*, p. 127.

2 Todos los documentos mencionados a continuación van fechados según la era hispánica; se ha reducido a la usual.

3 Arch. Cat. Sevilla, leg. 29, Santa María, R° 1, según Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid 1913), pp. LXVI-LXVII, doc. n° 65.

4 Arch. Cat. Sev., leg. 135, n° 36, reproducido por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXLIX-CL, doc. 143.

5 Arch. Cat. Sev., leg. 46, n° 1, San Miguel, reproducido por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CLXXXI, doc. n° 170.

6 Arch. Cat. Sev., leg. 31, n° 1, Abades, reproducido por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXCIX-CC, doc. n° 187.

7 Arch. Cat. Sev., leg. 31, n° 1, Abades, reproducido por Ballesteros, *Se-*

El «Adarve de los moros» figura como linde en un documento de 1293, en la colación de Santa Catalina [1]. Sería uno de los lugares donde habitaban los antiguos dueños de Sevilla después de la conquista de la ciudad por Fernando III, llamado «el Adarvejo» en documentos posteriores, barrio enclavado, según Tenorio, «entre las parroquias del Salvador, San Pedro, Santa Catalina y San Isidoro» [2]. En él tuvieron mezquita, entregada por los moriscos en 1502, en cumplimiento de un mandato de los Reyes Católicos [3].

Un privilegio de Fernando IV, de 1303, se refiere a unas casas «que yo he en Sevilla en que solían labrar la moneda del oro que son ala puerta que es cerca del caño del agua por do entran al Alcáçar que an por linderos dela una parte el Adarue que ua al Alcáçar ℥ de la otra parte un corral que ffué quadra ℥ dela otra parte la calle que ua al mío Alcáçar» [4]. Las casas y el adarve estaban, pues, emplazadas al oriente del Alcázar, que es por donde entraba el agua procedente de los caños de Carmona.

Tres cuartos de siglo largos después de la conquista de Sevilla aún seguían llamándose adarves disposiciones urbanas que no tenían nada que ver con la muralla, como prueba un documento de 1327 en el que se describen unos linderos en los siguientes términos: «la call que va dela puerta dela Judería ala

villa en el siglo XIII, p. CCXLVI, doc. nº 227. Menos explícito que los anteriores es el doc. de 1285 — pp. CCLXII-CLXIII, nº 239 —, pues sitúa una huerta de doña Pascuala de Talavera «ala escalera del muro, cerca de Santa Luçía, en linde con el adarue, ℥ con las calles del Rey» (Docs. del arch. del conv. de Santa Clara de Sevilla). Cajigas aprovechó para su argumentación estos documentos; pero no utilizó los que se mencionan a continuación, aún más expresivos para refuerzo de su tesis.

1 Arch. Cat. Sev., leg. 44, Santa Catalina, según cita de Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCLXXVIII, apéndice B.

2 *El concejo de Sevilla*, por Nicolás Tenorio y Cerero (Sevilla 1901), páginas 47-48.

3 *Curiosidades antiguas sevillanas* (segunda serie), por José Gestoso y Pérez (Sevilla 1910), p. 298. Don Antonio Ballesteros dice — *Sevilla en el siglo XIII*, p. 101 — que el barrio del Adarvejo, en el que se había concentrado la población mora de Sevilla, estaba en la colación de San Pedro.

4 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CCLXXVIII-CCLXXIX.

plaça de la Judería que dizen Açueyca — *suwayqa* — ح de la otra parte la call que dizen el Adarue de aben manda» [1]. Ese vago e impersonal «dicen» se refiere, sin duda, a los moros y a los judíos, para los que la plazuela del mercado seguiría siendo *al-suwayqa*, y *darb* la organización urbana que más adelante se concreta; para los cristianos, en cambio, eran plaza y calle, respectivamente, y adarve significaba muro de defensa y protección.

La existencia de *durūb* en Granada cuando pasó a poder de los Reyes Católicos queda probada por unos cuantos nombres que figuran en documentos muy poco posteriores. Mencionanse en ellos el «barrio de darbaldina ques donde está el horno de manquf en el Hatabín» [2], y la «casa en darbalcata — adarve del corte —, que es la calleja que va de Sta. María al pilar de los tintoreros» [3]. En un libro de «Propios de la ciudad de Granada», del año 1506, que se conservaba en el Archivo de su Ayuntamiento, figura una «tienda frontero al adarve a la pont de los cortydores cabe la alhóndiga vieja del pescado» [4]. En ese mismo libro hay un inventario, en árabe, de los bienes de la Madraza granadina entre los que se citan una «casa en *darb al-ḳoyna* (adarve ¿del agujero?), y una gorfa en *darb al-*... (adarve ¿de la columna?) [5]. También hay referencia de Darbalgeuze (adarve del nogal), Darbalhanra (el adarve rojo o de la Alhambra), Darba albayasín (adarve del Albaicín), y Darbalmoco, situado este último a espaldas del Caraquín [6].

En las *Ordenanzas de Granada*, a la palabra adarve que en

[1] Arch. Cat. Sev., San Salvador, leg. 41, nº 1, según cita de Montero de Espinosa, *Relación histórica de la Judería de Sevilla* (Sevilla 1849), pp. 3 ss., reproducida por Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXXI.

[2] *Libro de Habices*, San Gil, en el Arch. de la Curia Ecles.

[3] *Libro de Habices*, Santa María de la O, en el Arch. de la Curia Ecles.

[4] El puente de los Curtidores o del Álamo estaba donde actualmente la plaza del Carmen, que es la del Ayuntamiento.

[5] Me ha facilitado estas citas de documentos granadinos don Manuel Gómez-Moreno.

[6] Los tres primeros en el citado *Libro de Habices;* el último está tomado de un libro de escrituras de 1495 del Archivo municipal. Eguílaz interpreta adarve por muro o muralla (*Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, por don Leopoldo Eguílaz y Yanguas [Granada 1886], pp. 51-52).

ellas figura puede dársele varias interpretaciones, pero creo más lógica la de muralla que rodea la ciudad, cuando disponen «que no se venda vino fuera de los adarves» [1].

En el siglo XVII se conservaba en Granada una plazuela del Adarve [2]. Nómbrase aún en Córdoba la calle del Adarve; va pegada a la muralla, por la parte interior de la ciudad.

Lo que era un adarve en la España musulmana.

Las primeras páginas de estas notas fueron escritas sin tener claro concepto de lo que era un *darb;* poco a poco, a través de la fatigosa, pero necesaria excursión desde los adarves orientales hasta los hispánicos, y por viejos textos y páginas de diccionarios, ha ido dibujándose y adquiriendo cuerpo.

Lo mismo en este finisterre occidental del Islam que en el Oriente mediterráneo — hipótesis que propongo con toda clase de reservas —, la acepción primitiva de esa palabra fué la de obstáculo. Una cordillera o cadena de montañas cualquiera era, lo mismo que un muro divisorio o una barrera [3], un *darb*. Me

1 *Ordenanzas de Granada*, f° 123 *v*, tít. 53, Ordenanzas de los Taberneros.

2 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. Antonio Marín Ocete (Granada 1934), p. 32.

3 También esta palabra, con la que tropezamos imprevistamente, merece detenido análisis. El *Diccionario* oficial dice que barrera y barrear derivan de barra, nombre que tal vez tenga el mismo origen que vara, sin recoger el propuesto por Covarrubias en la palabra árabe *barr*. Se usaba ya en el siglo XIII: los caballeros cristianos de Andújar que sorprendieron el arrabal oriental de Córdoba, «barrearon todas las calles del arraualde del Axarquía, saluo la cal mayor que ua derecha, que dexaron por o pudiesen yr en pos los alaraues» (*Primera Crónica General*, p. 730). En el *Repartimiento* de Málaga se describen muchas casas situadas en la barrera o barreruela de una calle, es decir, en una sin salida. Las palabras barrera y barrear las emplea frecuentemente Mármol Carvajal en su *Historia del rebelión*, al relatar la campaña de las Alpujarras. «Había (en la villa de Galera, en 1560), dos calles principales que subían desde la puerta de la villa que salía a la iglesia, hasta el castillo; las quales, demás de ser muy angostas, las tenían los Moros barreadas de 50 en 50 pasos, y hechos muchos traveses de una parte y de otra en las puertas y paredes de las casas, para herir a su salvo a los que fuesen pasando» (II, p. 234). Aún llaman en Sevilla barreduelas a las calles y pla-

parece que ello se deduce de las referencias anteriores y lo confirma un pasaje reproducido por Maqqarī, inspirado, sin duda, en un texto medieval: «como no hay *darb* entre los musulmanes y los cristianos, guerreaban de continuo» [1]. El *darb* urbano es, por tanto, originariamente, la puerta que cierra la calle o el pequeño barrio, y permite aislarlo del resto de la ciudad, y así tradujo don Miguel Asín a la vista del párrafo de Ibn Saʿīd en su *Crestomatía*. Por extensión designábase con esa palabra al paso, desfiladero o puerto que se abría en una cordillera y permitía franquearla, y a la calle o calles del reducido barrio, y a este mismo, a los que la puerta daba entrada. Puertas consta tenían los adarves toledanos y los de la judería oscense.

Los barrios de habitación de las ciudades hispanomusulmanas estaban, pues, formados en gran parte por una yuxtaposición de adarves, cuyas puertas se abrían a calles de tránsito libre. El adarve podía estar abierto por su otro extremo a una calle, a un corral, o cerrado, es decir, en este último caso, sin salida; unas veces se reducía a una pequeña calle o callejón — adarvillo o adarvejo en el castellano medieval — y otras tenía varias calles o callejuelas y aún, en ocasiones, como el de la Sueca de Toledo, una plazoleta en la que se celebraba un mercadillo. En el adarve podía haber pocas o muchas viviendas, según su extensión. Treinta y tres hemos visto que encerraba uno de Mallorca y nueve el de Dabuchec de la misma ciudad.

No es de extrañar la confusión frecuente entre calle y adarve, que se produce también en las ciudades islámicas en la actualidad, puesto que el adarve está formado por una o varias

zoletas cortas y sin salida, acepción que autoriza el *Diccionario* oficial, calificándola de andalucismo: «Plazoleta, por lo común sin salida.» En la *Guía de Sevilla, su provincia*, etc., *y agenda de bufete para* 1872, año VIII, por don Manuel Gómez Zarzuela (Sevilla 1872), pp. 105 y 190, se nombran 43 barreduelas de esta ciudad. Una calle que estaba en la de «Monjas Teresas, y que con la fundación de este convento perdió la salida que antes tenía a la plaza de Leones», «se llamó Barrera de Buendía» (*Noticia histórica del origen de los nombres de las calles de esta M. N. M. L. y M. H. ciudad de Sevilla*, por don Féliz González de León (Sevilla 1839), p. 430).

[1] Maqqarī, *Analectes*, I, p. 92.

calles cuyo acceso o accesos pueden cerrarse mediante puertas. Las calles, con sólo interrumpirlas por ellas, pasan a ser adarve, y éste, si desaparece su cerramiento, se convierte en calle o calles. Esto último debió de ocurrir lentamente en las ciudades de la Península al pasar al dominio cristiano. El adarve de Sevilla, por ejemplo, que en 1265 el infante don Alfonso de Molina llama «mio adarue», en otra escritura de 1290 figura como «la cal del Inffante de Molina» [1]. Lo más verosímil es que en la mayoría de los casos la transformación no fuera tan rápida, pues en la Sevilla del siglo XIV y aun en la del siguiente, la seguridad, aun en el interior de las viviendas, no era muy grande.

Donde es de presumir perdurase en su integridad la organización de los adarves fué en las juderías de las ciudades cristianas, como permiten entrever los datos anteriormente referidos sobre las de Toledo y Huesca en el siglo XIII [2]. Para las gentes de la raza siempre perseguida, la vida en el interior de los *durūb* o adarves, llamados más tarde corrales, podía suponer una relativa seguridad, más imaginaria que real, como se demostró en los asaltos sufridos a fines del siglo XIV por casi todas las juderías hispanas.

Pues el objeto del adarve oriental importado a la Península era el de protección. De la necesidad de ésta, abundan los testimonios. Ibn ʿIdārī cuenta en el *Bayān* cómo antes de que el célebre Almanzor gobernase la ciudad de Córdoba, sus vecinos veíanse obligados a velar la noche entera, más expuestos a las hazañas de los malhechores, hábiles en encontrar siempre pode-

1 Archiv. Cat. Sev., leg. 135, nº 36; leg. 31, nº 1. Abades. Ambos documentos han sido publicados por don Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXLIX-CL y CXCIX-CC, docs. nºs 143 y 187. La calle del Infante de Molina se llamó después callejón de la Botica de las Aguas y hoy de Guzmán el Bueno. A mediados del siglo XIX aún se conocía por «barrera del Infante de Molina» (*Noticia histórica del origen de los nombres de las calles... de Sevilla*, por González de León, p. 430).

2 A fines del XIV y en el XV en la judería de Segovia abundaban los corrales, en cada uno de los cuales vivían varias familias; uno se llamaba, en 1389, «corral de la morería, que dicen de los moros». (Fidel Fita, *La judería de Segovia*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Historia*, IX, Madrid 1886, pp. 344-389).

darb — obstáculo, protección — nació la castellana adarve, en sentido de muro militar; al fin y al cabo no es más que lo que aquélla expresa. Es curioso el hecho de la coexistencia de los dos significados, el castrense y el urbano, en nuestro idioma en los siglos XIII y XIV. El segundo se pierde después y en adelante los adarves se llaman corrales.

Vestigios y consecuencias de los adarves en las ciudades actuales.

No está tan profundamente enterrado como a primera vista pudiera creerse el pasado urbano de las ciudades hispanomusulmanas. Aún pueden rastrearse en ellas disposiciones derivadas de los adarves referidos, desaparecidas unas en fecha reciente y en trance de desaparecer otras por las grandes transformaciones que actualmente sufren, debidas a causas económicas y sociales.

Los llamados en Andalucía corrales de vecinos son viviendas tradicionales de las gentes modestas. En el siglo XVI se citan algunos en Sevilla: corrales de don Juan, del Naranjo, de la Parra, del Peral, de la Reina, del Rey, de Xerez [1]. Una *Guía* de Sevilla de 1868 inventaría unos 200, con sus nombres, entre los cuales figuran el del Acabóse, los del Aciprés, Ahorcado, Alfalfa, Azofaifo, Caldereros, Cartaya, Dos puertas, Indios, Largo, Tarazanas [2]. La vida popular sevillana, animada y expansiva, pródiga en luz y color, fluye desde hace siglos en estos corrales, viviendas colectivas en las que, si no la solidaridad defensiva ante el ataque exterior, ya innecesaria, suele existir otra hondamente humana, fruto de la proximidad y convivencia, que mitiga los dolores y miserias de las gentes humildes que los habitan.

El corral de vecinos andaluz y, especialmente, el sevillano, está formado por un «patio, más o menos amplio, en cuyo centro se alza una fuente o se hunde un pozo: fuente o pozo que

1 *Sevilla en el Imperio*, por Santiago Montoto (Sevilla, s. a.), p. 29.

2 *Guía de Sevilla, su provincia*, etc., para 1868, año IV (Sevilla 1868), pp. LIV-LVI, por don Manuel Gómez Zarzuela. En la edición de 1872 se repite la lista de corrales. Debo a don José Guerrero Lovillo la indicación de esta obra y varios datos sobre los corrales sevillanos.

están al servicio de los vecinos, los cuales utilizan sus aguas para todos los usos de la vida, siempre y cuando lo permiten las cañerías y las lluvias; cuatro corredores que circunscriben el cuadrado del patio, y en ellos tantas puertas como habitaciones — «salas» —, componen la planta baja, amén de un pequeño rincón destinado a depósito de inmundicias, y de un patio mucho más pequeño — «patinillo» — dedicado a lavaderos, cuando éstos no están en el mismo patio. La parte alta del edificio corresponde exactamente a la baja. Cada vecino, o lo que es lo mismo, cada familia, habita una sala. Sala hay que está dividida en dos compartimientos, sin perder por esto su denominación» [1]. Puede haber varios patios, formando como una sucesión de corrales. La entrada es casi siempre única, aunque los hay que tienen dos, cuya puerta o puertas se pueden cerrar. Las galerías de ingreso a las salas suelen ser de pies derechos y barandas de madera, de sencilla estructura.

En el centro de muchos corrales hay árboles, y en algunos, un verdadero jardín. En el corral del Conde, en la calle de Santiago, que aún subsiste, escribía González de León hace algo más de un siglo, que vivían unas cuatro mil personas; hoy tiene ciento trece viviendas y de quinientos a seiscientos habitantes; el corral de Tromperos, en la calle de las Vírgenes, se compone de cuatro patios y alberga a un centenar. En el de la Pava, en Triana, están los alfares de este barrio [2]. No se suelen cerrar por la noche, aunque tienen puerta y llave guardada por uno de los vecinos, encargado de encender y apagar las luces, de la limpieza, administración, etc. Se llama casero, y el propietario, a cambio de esos servicios, no le cobra renta.

En un clima cálido como es el de Sevilla, el patio del corral permite a las gentes estar en verano algunas horas al aire libre con temperatura más soportable que la del interior de las viviendas. En el patio se desarrolla gran parte de la vida de sus

[1] *Los Corrales de vecinos*, por Luis Montoto y Rautenstrauch, apud *El Folk-lore andaluz*, 1882 a 1883 (Sevilla, s. a.), p. 121.

[2] *Corrales de vecindad sevillanos*, por el Marqués de San José de Serra (*A B C*, Sevilla, 1º de febrero de 1947).

vecinos; en él cosen, lavan la ropa, a veces guisan y charlan a todas horas las mujeres, y juegan los chicos; en él celebran las fiestas familiares, se duerme en verano y se sestea con frecuencia.

La falta de viviendas y la enorme subida del valor del suelo van terminando rápidamente con estos corrales; se venden para derribarlos y construir en su solar casas de pisos, en las que vivirán las gentes tan apretujadas como en los corrales, pero sin el desahogo del patio interior, que paliaba las incomodidades de la angostura del hogar. Aislado cada cual en su cuarto o piso, sin más elemento común que la escalera — de exclusiva función de tránsito — se irá perdiendo esa magnífica solidaridad y mutua ayuda que suele haber en los corrales.

Corrales hubo también — algunos quedan — en Córdoba, donde se conocen por casas de vecinos, y algunos por casas de muchos, y en Granada. En esta última ciudad, lo fué de vecinos desde el siglo XVII la alhóndiga árabe, llamada Corral del Carbón.

Cerca de este edificio, hay, o había hasta hace poco tiempo, unas casas a las que se entraba por un pasadizo que ponía en comunicación las plazas de Tovar y de las Descalzas, y en el que tenían su ingreso. Medianero con la casa de los Girones, en la plazoleta del mismo nombre, también en Granada, hubo hasta su reciente derribo un grupo de viviendas con entrada única desde la calle. Junto a la puerta, y con ventana al portal, vivía la casera, encargada, por el dueño, de cerrar la puerta por la noche (tenían que avisarla previamente los vecinos si pensaban volver tarde), cuidar de las macetas y plantas del patio, del abastecimiento de agua, de cobrar las rentas y de vigilar que cada vecino, por turno, limpiase el patio, galerías y pasillos [1]. Cerca de la puerta de Elvira, detrás de San Andrés, dentro de lo que fué recinto murado, subsiste en Granada el llamado corral del Pollo, al que da acceso una calle con un ensanchamiento a su final en el que están las puertas de varias viviendas [2]. Otros

1 Datos comunicados por don Manuel Gómez-Moreno y don Jesús Bermúdez Pareja.

2 El corral del Pollo tuvo dos puertas: la actual, que conserva la huella del

corrales del mismo tipo deben de conservarse en los barrios más viejos de Granada [1].

Los corrales que permanecen en Córdoba, Sevilla y Granada, lo mismo que los de otras poblaciones andaluzas, son organizaciones urbanas posteriores a su Reconquista, relativamente modernos muchos, instalados varios en antiguos conventos y grandes palacios señoriales venidos a menos. En los *durūb* árabes el aislamiento e independencia de cada familia sería mucho mayor. Pero creo que el vivir agrupadas varias dentro de un recinto cerrado con una sola puerta, que en algún corral granadino — el de la plaza de los Girones — se cerraba hasta fecha reciente por la noche, como testimonian gentes que aún viven, responde a una tradición que se remonta hasta el *darb* medieval. Quedan *durūb* casi intactos en su disposición y estructura, en pueblos perdidos entre las sierras de al-Andalus. Hace un año vi dos en Archez, en la falda meridional de la sierra Tejeda, en la Ajarquía malagueña. Sus puertas a la calle dan entrada a unos pasadizos o portales muy irregulares en los que se abren los ingresos de las viviendas, algunas de las cuales extiéndense por encima de aquéllos. La reparación del pavimento de los pasadizos es función municipal.

Seguramente quedarán otros muchos *durūb* por los pueblos meridionales de la Península. La visión del pasado lograda en archivos y bibliotecas debe completarse con la de sus supervivencias. Los investigadores jóvenes de la vida medieval deberían eatudiarlas, recorriendo los caminos menos frecuentados de nues-

portón para cerrar, y otra que salía a la calle de la Tinajilla y desapareció al hacerse la Gran Vía. Actualmente hay en este corral unas seis viviendas independientes por completo, almacenes y una herrería. La entrada al patio en el que están sus puertas se hace por un hueco adintelado con una viga con dos goznes. De paso a un portal de 2,50 por 8,50 metros, aproximadamente, que ensancha al final y termina en un arco de medio punto.

[1] El corral de la Lona, en la placeta de San Miguel el Bajo, es una adaptación de un amplio edificio — telares de lona — a viviendas humildes. En la calle de Molinos se conserva una puerta, sin hojas de cierre, de paso a un cobertizo, y éste, a su vez, a una calle que va estrechando hasta salir a la de Santiago; le llaman corral del Paso.

tra Patria, curtiéndose al sol y al aire por los de la España rural, en algunos de cuyos rincones una tradición secular es aún — ¿por cuánto tiempo? — anacrónica vida contemporánea.

Leopoldo Torres Balbás.

ÍNDICE CRONOLÓGICO

Siglos VIII y IX. — Portada de San Esteban en la mezquita de Córdoba.
Siglo IX. — Inscripción fundacional de la mezquita de Ibn ʿAdabbas en Sevilla.
Siglo XI. — Baño de la judería en Baza.
Siglo XI. — Pila árabe de Santander.
Siglo XV. — Casa árabe de la placeta de Villamena en Granada.

ÍNDICE DE LUGARES[1]

África, 16, 45.
Ajarquía malagueña, 66.
Al-Andalus, 44, 48, 62, 66.
Alepo, 46.
Algeciras, 40.
Almería: mezquita, 17.
Andalucía, 63.
Archez (Málaga), 66.
Argelia, 45.

Bagdad, 14, 18.
Bahnasa (Egipto), 14.
Baza, 27; baño de la Judería, 1, 25-29; barrio de la Judería o de Santiago, 27.
Burgos: monasterio de las Huelgas, 40.

Cairo (El), 15, 46; mezquita al-Aqmar, 14.
Constantina (Argelia), 45; palacio de Aḥmad Bey, 45.
Córdoba, 8, 15, 17, 47, 61, 65, 66; baños, 27; calle del Adarve, 59; *darb* Abī-l-Ašhab, 47; *darb* de al-Faḍl b. Kāmil, 47; *darb* de Ibn Šarāhīl, 47; mezquita de Abū ʿUṯmān, 47; mezquita mayor: portada de San Esteban, 1, 6, 13, 16-18; puerta del Perdón, 2.
Cuenca, 39.

Damasco: gran templo, 16, 17, 46.

Espalato (Dalmacia): palacio de Diocleciano, 14, 15.
España, 2, 18, 42, 44, 48, 59, 67.
Eufrates, 18.

Granada, 26, 35, 58, 59, 65, 66; Alhambra, 36, 37, 58; Alhóndiga vieja, 58; Ayuntamiento, 58; Bañuelo, 27; barrio de Darbaldina, 68; Caraquín, 58: Cárcel baja, 35; casa árabe de la placeta de Villamena, 1, 35-38; casa de los Girones, 36, 65, 66; casa en Darbalcata, 58; corral del Carbón, 65; corral del Póllo, 65; *darb ʿal-Koyna*, 58; Darba albayasín, 58; Darbalganra, 58; Darbalgeuze, 58; Darbalmoco, 58; Hatabín, 58; horno de Manquf, 58; Madraza, 58; museo de la Alhambra, 35; pilar de los Tintoreros, 58; plaza de las Descalzas, 65; plaza de Tovar, 65; plazuela del Adarve, 59; puente de los Curtidores, 58; puerta de Elvira, 65; San Andrés, 65; Santa María, 58.
Guarrázar (Toledo), 12.

Huesca, 55, 61; Judería, 55; San Ciprián, 55.

Jaén: alcázares, 41.
Jericó (Palestina), 17.
Jirbat Mafjar (Palestina), 17; palacio, 17.

Madīnat al-Zahrā', 17.
Madrid, 32, 38, 39.
Mahdiyya (Túnez): mezquita mayor, 13.
Mallorca, 56, 60; adarve Dabuchec, 56, 60.
Marruecos, 43, 45, 62.

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

Mchabbak (Siria), 14.
Mérida, alcazaba, 16.
Mesopotamia, 18.
Molina, 40.

Nedroma (Argelia), 45.

Palmira (Siria): gran templo, 14.
París, 33, 34.
Península (ibérica), 16, 18, 44, 47, 55, 61, 66.
Petra (Nabatea), 14.

Qaṣr al-Abyaḍ (Siria), 9, 17.
Quintanilla de las Viñas (Burgos), 13.

Rabat ʿAmmān (Transjordania): castillo, 14.
Rakka (ʿIrāq), 18.

Saamasas (Lugo), 12.
Samarra (ʿIrāq), 18.
San Simeón Estilita (Qalʿat Simʿān, Siria), 14.
Santander, 1, 29; catedral, 29, 30, 31, 34, 56.
Santo Domingo de Silos (Burgos): monasterio, 40.
Sbeitla (Túnez), 14.
Sevilla, 20, 21, 40, 56, 57, 61, 63, 64, 66; Açueyca, 58; adarve de Aben Manda, 58; adarve de los Moros, 57; adarve del Infante de Molina, 56, 61; adarve que entra a las casas de don Johan Martín el canónigo, 56; adarve que sale a la Pellegería, 56; adarve que va al alcázar, 57; Adarvejo, 57; Alcázar, 57; cal mayor del Rey, 56; calle de las Vírgenes, 64; calle de Santiago, 64; caños de Carmona, 57; Catedral, 29-31, 34, 56; cementerio de San Miguel, 56; colación de Santa Catalina, 57; colación de Santa María, 56; corrales del Acabóse, Aciprés, Ahorcado, Alfalfa, Azofaifo, Caldereros, Cartaya, Dos Puertas, Indios, don Juan, Largo, Naranjo, Parra, Pava, Peral, Reina, Tarazonas, Xerez, 63; corrales del Conde, de la Pava, de Tromperos, 64; Judería, 57; mezquita de Ibn ʿAdabbas (iglesia del Salvador), 1, 19-25, 56, 57; mezquita Mayor, 17; museo provincial, 19, 20, 22; parroquias de San Isidoro, San Pedro y Santa Catalina, 57; plaza de la Judería, 58; Triana, 64; Universidad, 23.
Sierra Tejeda, 66.

Tigris, 18.
Toledo, 49, 50, 52, 54, 60, 61; adarves de: ¿Abazardiel?, 53, 54; Abengalín o Abengalón, 52, 54; Aben ¿Mihrac?, 51; Aben Moharis, 51; Abentahir, 51; Albarcholoní o Barcheloní, 51; Almogŭac, 51; Amin Abuljair o Jair, 51; arcediano de Talavera, 52; caid don Sabib, 53; caños de Oro, 54; don Juan de Selaya, 51; don Juan Vicente de Vargas, 51; los Canónigos, 51; Guillermo Pitevín, 54; Olivo, 51; Pedro Juanes, 54; Santa María, 52; Sueca, 51, 53, 54, 60; Alcázar, 51; Alcudia, 50, 52; arrabal de Francos, 49; barrio de Alacaba, 54; barrio de la Alhóndiga del Rey, 50; barrio de la Catedral, 49; barrio de los Judíos, 50; barrio del Omnium Sanctorum, 50; barrio del Pozo Amargo, 50, 52; barrio de Yabal al-Kuḥl, 54; barrios de San Antolín, San Marcos, Santa Leocadia y la Trinidad, 50; barrios de San Nicolás, 51, 54, y San Vicente, 51; mezquita de Bib al-Mardūm (iglesia del Cristo de la Luz), 19; museo Ar-

queológico, 12; plaza de Abenazis, 50; puente de San Martín, 50, 54; San Román, 52, 53; Santa Cruz, 54; Santo Tomé, 53.
Tudela (Navarra): mezquita mayor, 17.
Túnez, 15.
Ujaydir (Mesopotamia): palacio, 14.
Valencia, 39, 55; adarve Abingeme, 55; adarve Abrahim Alvalençí, 55; *balneum* de Nalmelig, 55; *furnum* de Abinnulliz, 55.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Raḥmān I, 1-3, 9, 16, 47.
ʿAbd al Raḥmān II, 18, 20-22, 24.
ʿAbd al Barr b. Hārūn, 21, 22, 24.
ʿAbd Allāh, hijo de Ḥamdūn (?), 20.
ʿAbd-el-Chaber (?), 20.
Abdil-lah-ben-Hadur, 20.
Aben Manda, 58.
Aben ¿Mihrac?, 51.
Aben Moharis, 51.
Abentahir, 51.
Abī-l-Ašhab, 47.
Abingeme, 55.
Abinmulliz, 55.
Abrahim Alvalençí, 55.
Abū-l-Walīd, 46.
Abū ʿUṯmān, 47.
Abuchec, 56.
Abuljair, 51.
al-Faḍl b. Kāmil, 47.
al-Ḥakam I, 22, 24, 27.
al-Ḥakam II, 4, 6.
al-Jušanī, 47.
al-Ma'mūn, 49.
Albarcheloní o Barcheloní, 51.
Alfonso VIII, 38.
Alfonso X, 40.
Alfonso de Molina (infante), 56.
Almanzor, 2, 4, 6, 17, 61.
Almogŭac, 51.
Amador de los Ríos, 19, 20, 24, 33, 34.
Antuña (P. Melchor M.), 20, 21.
Argoub, 33.
Artigas (P. Juan), 32.
Asín (Miguel), 60.
Berceo (Gonzalo de), 39.
Bermúdez Pareja (Jesús), 1, 38,
Burgos (María de), 56.
Cajigas (Isidro de las), 43, 45.
Campos Murilla (Manuel), 20.
Camps Cazorla (Emilio), 11.
Carlos III, 32.
Casiri (Miguel), 31.
Caso (José Ramón), 11.
Castejón (Rafael), 2, 6, 7, 9.
Cid, 39.
Clerget, 45, 46.
Contreras (Ramón), 37.
Covarrubias, 38, 47.
Creswell, 14.
Dozy, 45, 46, 48.
Eguílaz, 39, 42.
Engelmann, 48.
Espinel, 42.
Fernando III, 57,
Fernando IV, 57.
Galloti, 62.
García (don), 42-
García Gómez (Emilio), 1, 35.
García Ramírez (conde), 42.
Gayangos (Pascual), 32.
Gómez Moreno (Manuel), 1, 12, 29, 35, 36, 37.
González de León, 64.

González Palencia (Angel), 48.
Guerrero Lovillo (José), 23.
Guevara, 42.

Hernández Jiménez, 9.
Hoz Arderíus (Rafael de la), 5, 9, 10.

Ibn al-Faraḍī, 47.
Ibn ᶜIḏārī, 61.
Ibn al-Jaṭīb, 48.
Ibn al-Qūṭiyya, 47
Ibn Saᶜīd, 47, 60, 62.
Ibd Ṣāḥib al-Ṣalā, 21, 22, 24, 25.
Ibn Šarāhil, 47.
Infante don Alfonso de Molina, 56, 61.
Inurria (Mateo), 7.
Iranzo (Miguel Lucas de), 41.

Jaime I, 55.
Juan II, 41.
Juan (Domingo), 56.
Juanes (Pedro), 51, 54.

Lerchundi (P.), 45.
Lévi-Provençal (E.), 2, 20, 25, 33.
Lope de Vega, 42.
Lorenzo (Juan), 56.
Luque (Rafael de), 7.

Maqqarī, 48, 60.
Marçais (G.), 13, 45.
Marçais (W.), 45.
Marçel, 33.
Marín (Pero), 40.
Martín (Juan el canónigo), 56.
Martín (P. Pedro), 20, 24.
Muḥammad I, 1, 9, 18.
Muḥammad ibn Bašīr, 47.
Muza, 42.

Nalmelig, 55.
Niño (Alfonso), 56.

Ocaña Jiménez (Manuel), 1, 17, 25, 31

Pérez (Diego), 56.
Pérez Lobo (Fernán), 56.
Pitevin (Guillermo), 51.
Polo (don), 56.

Reyes Católicos, 57, 58.
Romero de Torres (Enrique), 7.

Sabib (don, caid), 52, 53.
Sauvaget, 46.
Scidiach, 32.
Schlunk, 12.
Selaya (Juan de), 51.
Susana (doña), 51.

T. B. (L.), 1, 18.
Tenorio, 57.
Terrasse, 7, 9, 14, 17.
Torres Balbás (Leopoldo), 1, 67.

ᶜUmar b. ᶜĀdabbas, 21, 22, 24.

Valdés (Juan de), 41.
Vargas (Juan Vicente), 51.
Velázquez (Ricardo), 6, 7, 8.

Yuannes (Per), 56.
Yain ben Abuljair, 52.

Ziryāb, 18.

VARIEDADES

SOBRE LA VALORACIÓN DE LA CIENCIA ARÁBIGOESPAÑOLA DE FINES DEL SIGLO X Y PRINCIPIOS DEL XI

En *Euclides, revista mensual de Ciencias Exactas, Físicas, Químicas, Naturales y sus aplicaciones* [1], ha publicado últimamente el prof. E. Zinner, Director del Observatorio Astronómico de Remeis-Bamberg, un artículo titulado *Un invento español en el siglo X;* artículo que, por algunas ideas que en él se expresan y por un especial punto de vista sobre la valoración de la ciencia árabe en relación con la cristiana, no podemos dejar sin comentario. Nos complacemos en adelantar que reconocemos en el prof. E. Zinner altos títulos en la historia y bibliografía de la ciencia astronómica, como lo acreditan, entre otros trabajos, su monumental *Verzeichnis des astronomischen Handschriften der deutschen Kulturgebietes* [2] y su artículo *Die Tafeln von Toledo* (*Tabulae Toletanae*) [3]. Pero en el artículo en cuestión el autor expone — aunque sea como de paso y sin gran aparato científico — unos puntos de vista que consideramos, no sólo erróneos en sí mismos, sino delatores de un defecto general de perspectiva histórica.

Vamos a acotar estos puntos de vista del prof. E. Zinner. Hacia el principio de su artículo [4] dice: «Los astrolabios españoles presentan una novedad interesante. Consiste en un dispositivo para saber

1 Madrid 1944, nº 42, pp. 559-562.
2 Munich 1925. Sobre otras obras, recientes, cf. *Isis*, 36 (1946), p. 261.
3 En *Osiris*, I (1936), pp. 747-774.
4 *Loc. cit.*, pp. 559-560.

cada día la posición del sol, sin consultar previamente el calendario. A este fin presenta el dorso del astrolabio dos círculos: el exterior se divide en los doce signos del Zodíaco, con 30° cada uno, mientras que el interior muestra los doce meses, con sus días. Este dispositivo, que supone un gran progreso, fué, por cierto, utilizable sólo en España, pues sólo aquí podían los mahometanos servirse del calendario cristiano además del suyo propio. El calendario mahometano no era apropiado para este objeto: puesto que sólo contaba doce meses lunares de veintinueve y medio días, se desplazaba constantemente contra el curso del sol en el Zodíaco, de modo que se hacía imposible una equiparación de dichos meses con los signos del Zodíaco. Conocida era de los sabios mahometanos esta desventaja de su calendario, y en Egipto utilizaron el antiguo calendario egipcio con doce meses de treinta días, y cinco días complementarios al final del año. Sin embargo, no se sabe que empleasen este calendario en los astrolabios. Más bien los astrolabios moros del siglo XI contienen los meses de enero, febrero, etc., del calendario cristiano, y hacen ver que los sabios moros se benefician de esta ventaja de dicho calendario.»

En el anterior pasaje hay un error de hecho y otro de perspectiva histórica. No es cierto que el dispositivo interior al del Zodíaco, con la división en doce meses solares, fuera «sólo utilizable en España». Precisamente en nuestro trabajo — que el propio prof. E. Zinner cita — *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* [1], publicamos una lámina (la figura V) en la cual se ve un dorso de astrolabio con la representación de los meses coptos, solares, de treinta días cada uno, lo cual prueba que la representación de los meses julianos o cristianos no fué la única representación empleada en el dorso de los astrolabios por sus constructores árabes. Y téngase en cuenta que tal figura, con la representación de los meses coptos, deriva de un manuscrito de un autor occidental, el célebre Abū-l-Ḥasan al-Marrākušī [2].

En el astrolabio de Muḥammad b. ʿĪsà, de Lahore, fechado en el año 1044 héjira y en el año *rūmī* 1946, correspondientes al año 1634,

[1] Publicado en *Isis*, XVII (1932), pp. 218-258.

[2] Cf. A. Sédillot, *Mémoire sur les instruments astronomiques des Arabes*, p. 164 y figs. 46 y 94.

aparece en su dorso, junto con el círculo zodiacal, el círculo, algo excéntrico, de los meses solares sirios, y el grado 1° del signo Aries corresponde a 11 ¾ días de Adār [1].

La afirmación subsiguiente en el anterior pasaje acotado — «pues sólo aquí — en España — podían los mahometanos servirse del calendario cristiano además del suyo propio» — constituye, a nuestro juicio, un flagrante error de perspectiva histórica, a no ser que el autor emplee la palabra «cristiano» por «juliano», lo cual sería abusivo. ¿Cómo cabe decir esto, si en casi todos los tratados de *Zīŷ* o Tablas astronómicas árabes, desde el de Muḥammad ben Mūsà al-Jwārizmī hasta el celebérrimo de al-Battānī, y en las mismas Tablas Toledanas, en Occidente, los primeros capítulos y tablas están consagrados a la conversión de unas eras en otras: paso de años y meses de la héjira a años y meses persas, coptos, sirios o *romanorum*? He aquí el título del capítulo primero de la tan conocida obra astronómica de al-Fargānī, según la traducción latina: *Capitulum de annis arabum et aliorum omnium et nominibus ipsorum mensium et dierum eorum et diversitate inter eos ad invicem,* y en él se trata de los años y meses árabes, *romanorum*, sirios, persas, coptos; faltan, sin embargo, los meses julianos [2]. En cambio, en las tablas de Azarquiel o en las Toledanas, ya se hace buena referencia a estos últimos.

Y, aparte la información bibliográfica, es sabido que, tanto en Oriente como en Occidente, los musulmanes se encontraban rodeados de cristianos: nestorianos, jacobitas y coptos en Oriente, y que familias cristianas como las de los Ibn Bajtyašūᶜ e Ibn Māsawaih, y la de Ḥunayn ibn Isḥāq, ejercieron por generaciones cargos facultativos en la corte de los Califas de Bagdad. De estos autores cristianos orientales recibieron los árabes gran parte de su iniciación científica. Sin embargo, en los primeros astrolabios empleados por los griegos, no debió de existir, al parecer, el dispositivo de los meses solares. Así en el tratado de astrolabio, de Juan Filopón [3], no solamente no se habla para

1 Cf. R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World*, vol. I, p. 196.

2 Cf. la edic. *Il Libro dell'aggregazione delle stelle*, por Romeo Campani, Città di Castello, 1910.

3 Cf. P. Tannery, *Notes critiques sur le traité de l'astrolabe de Philopon*, en *Revue de Philologie*, 12 (1888), pp. 60-73; cf. la traducción inglesa del tratado en R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World*, I, pp. 67 ss.

nada de dicho dispositivo, sino que se acude a las Tablas astronómicas o al almanaque, para hallar la ecuación del sol, en el día de referencia. En el tratado del obispo sirio de Qinnasrīn, Severo Sebojt [1], al tratar de la descripción del astrolabio, tampoco se hace alusión alguna al círculo de los meses, aunque tampoco se envía al manejo de un almanaque para hallar la ecuación del sol. En cambio, se habla del círculo de los meses solares julianos en la traducción latina de Māšāllāh [2], si bien como ya probamos en otro lugar [3] — y el propio prof. Zinner reconoce —, el texto de la traducción latina está seguramente alterado o adaptado por los traductores; por tanto, el círculo de los meses latinos que se cita en el tratado de Māšāllāh, seguramente es adición o adaptación de los mismos. Cabría que la mención de los meses solares *romanorum* o sirios, que hubiera en el primitivo texto de Māšāllāh — hoy perdido — se hubiera trocado por la representación de los meses julianos o latinos, en manos de los recensionadores árabes de Occidente o de los traductores. Pero, como es notorio, la presencia de este círculo de los meses solares está casi a la base de la mayor parte de las operaciones que se practican con el astrolabio — a no ser que se acuda a unas tablas o almanaque —, y la primera de ellas es para hallar con la alidada, automáticamente, la ecuación del sol, a base de saber el día del mes solar en que estamos. El prof. Zinner afirma que los antiguos autores orientales de astrolabios — ʿAlī ibn ʿĪsà y Muḥammad b. Mūsà al Jwārizmī — no conocieron esta innovación del círculo de los meses solares en el dorso del astrolabio. Nosotros no sabríamos afirmarlo tan categóricamente, aunque hay que reconocer que en los astrolabios orientales faltan casi siempre los círculos zodiacal y de los meses del dorso [4]. Ya hemos dicho nuestro punto de vista por lo que hace al texto de Mašāllāh, y la probabilidad de un cambio o adaptación occidental en su traducción. Por lo que hace al texto de ʿAlī ibn ʿĪsà, hemos con-

[1] Cf. F. Nau, *Le traité de l'astrolabe plan de Severe Sebokt*, en *Journal Asiatique*, 13 (1899), pp. 56-101, 238-303, y en R. T. Gunther, *ibid.*, pp. 82 ss.

[2] Cf. la edic. de R. T. Gunther, *Chaucer and Messahalla on the Astrolabe*, en el vol. V de *Early Science in Oxford*, Oxford 1929, pp. 195-231.

[3] *La introducción del cuadrante con cursor en Europa*, p. 257.

[4] Cf. la citada obra de R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World*, vol. I, p. 18, y la serie de especímenes orientales que presenta.

sultado su *Tratado sobre el uso del astrolabio*, كتاب العمل بالاصطرلاب [1], y, claro está, por ser un tratado breve de *utilitatibus* (عمل), no se alarga mucho en la descripción del instrumento y habla sólo de las partes y delineaciones de la faz del astrolabio sin referirse a las del dorso del mismo. Pero en la práctica del astrolabio no puede menos de considerar a menudo la determinación de la ecuación del sol, lo cual podría relacionarse con el círculo de los meses solares de referencia. No hemos visto que el autor envíe para ello a unas tablas astronómicas o a un almanaque, aunque no desconoce otros medios más complejos para determinarla. En cuanto al tratado de astrolabio de Muḥammad b. Mūsà al-Jwārizmī, poseemos el estudio y traducción que le dedicó J. Frank [2], y, aunque se trata de una obrita sobre aplicaciones *(de utilitatibus)* del astrolabio, no aparece tampoco alusión al círculo de los meses solares.

En el *Tratado de astrolabio* de Maslama de Córdoba [3] y en el *Tratado* — casi igual — de su discípulo Ibn Ṣaffār [4] se hace ya referencia explícita al círculo de los meses *ʿaŷamīs* del dorso del astrolabio. Sin duda alguna, estos meses solares *ʿaŷamīs* eran los meses julianos, como se comprueba en diferentes recensiones latinas de los mismos siglos X y XI, y en ejemplares de astrolabios arábigoespañoles de mediados del siglo XI que han llegado a nosotros [5]. Tanto Maslama como Ibn Ṣaffār no hablan de este trazado de los meses como de una especial innovación, sino que ya lo suponen un hecho común en esta técnica del astrolabio, y Maslama habla de las diferentes maneras cómo se podían notar los días de los distintos meses, para facilitar el

1 Ed. del P. Cheikho, en la revista *Al-Mašriq*, XVI (1913), pp. 31-46.

2 *Die Verwendung des Astrolabs nach al-Chwārizmī*, en *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, cuad. III (Erlangen 1922).

3 Cf. la edic. de la trad. latina — pues no se guarda el original árabe — que hicimos en los apéndices de nuestra obra, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid 1942, pp. 261 ss.

4 Cf. la traducción y estudio que hicimos en nuestra obra, *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemátiques a la Catalunya medieval*, vol. I, Barcelona 1931, pp. 27-48.

5 Cf. la citada obra de R. T. Gunther, *The Astrolabe of the World*, vol. I, pp. 248 ss., Oxford 1932.

manejo del instrumento [1]. La aplicación o empleo del instrumento no difiere casi en nada de la de los autores orientales citados.

Pero además de estos textos y ejemplares árabes, tenemos pruebas de que ya figuraba en el dorso del astrolabio el círculo de los meses julianos, en una serie de traducciones directas del árabe o recensiones de traducciones anteriores, que se conocían ya en la España cristiana, más concretamente en el *Scriptorium* de Ripoll, en la segunda mitad del siglo X; traducciones y recensiones de obras árabes sobre el astrolabio y el cuadrante, sobre geometría y gnomónica, que luego, en múltiples copias, sirvieron de fermento para los primeros tanteos de ciencia astronómica que entonces se hacían en la Europa cristiana, recién salida de la dura crisis de fines del milenio. En otro lugar hemos hablado ampliamente de este primer eslabón de la áurea cadena de traductores del árabe; revelamos por primera vez la existencia de toda esta serie de textos y los editamos críticamente en la medida de nuestras fuerzas [2]. El prof. Zinner [3] no puede negar todo esto, y la relación que estos textos denuncian con la cultura de la Marca Hispánica, cuya capital era Barcelona. Pero es el caso que, desconociendo quizá nuestra obra, *Assaig d'historia de les idees fisiques i matemátiques a la Catalunya medieval*, vol. I, en la cual editábamos por primera vez estos textos y los cotejábamos con sus muy probables fuentes árabes, dice que no se pueden considerar como modelos de los mismos ni las obras de Māšāllāh, ni la de ᶜAlī ibn ᶜĪsà, ni la de Muḥammad b. Mūsà al-Jwārizmī, ni la de Maslama. Nos admiramos de esto, porque precisamente nosotros, en el detenido estudio que hicimos de dichas precoces traducciones del árabe, relacionábamos toda esta familia de textos, formada por primeras traducciones directas, segundas y terceras recensiones (textos *h'*, *J*, *h''*, *J'*, *J''*, *h'''*), con la obra de Māšāllāh en sus dos partes: *De compositione astrolabii* y *De operatione astrolabii*, haciendo, claro está, las debidas reservas al texto de la traducción latina — seguramente adicionado y adaptado — de Māšāllāh, publicado por R. T. Gunther [4].

[1] Cf. mi obra citada *Las traducciones...*, p. 264.

[2] En nuestro citado *Assaig...*, caps. IV a IX, y apéndices.

[3] *Loc. cit.*, p. 560.

[4] R. T. Gunther, *Chaucer and Messahalla on the Astrolabe*, en el vol. V de la colección *Early Science in Oxford*, Oxford 1929.

La directriz del pensamiento del prof. Zinner se revela, poco a poco, muy clara: despojando de antecedente, modelo o fuente árabe a aquellos textos latinos citados, al menos por lo que respecta a este problema de la inserción del círculo de los meses solares, julianos, en el dorso del astrolabio, y habiendo negado antes que tal círculo figurara en las obras árabes de astrolabio, el invento — así lo llama él — no podría ser sino cosa de cristianos. Así, no duda en estampar estas palabras: «Como sabemos, fué en la segunda mitad del siglo X cuando los sabios moros conocieron el calendario cristiano y lo utilizaron para perfeccionar el astrolabio. Ya entonces influyó la cultura cristiana en la mahometana. Hacia la misma época debió acontecer el descubrimiento cristiano, que en el primer momento no fué más que un intento balbuciente; pero que, sin embargo, mostró que entonces había sabios cristianos que no se contentaban con las copias de escritos, sino que seguían caminos propios».

Difícilmente se podrían decir más errores en menos líneas y, sobre todo, expresar más rotundamente una opinión que tiende a invertir las auténticas posiciones que en la segunda mitad del siglo X ocupaban la cultura árabe y la cristiana dentro de la Historia general de la Ciencia. No tuvieron que esperar los sabios moros o musulmanes a la segunda mitad del siglo X para conocer el calendario cristiano. Tanto en Oriente como en Occidente ya lo conocían mucho antes; recordemos el citado texto de la obra de al-Fargānī, autor que vivió a mediados del siglo IX. Y, por tanto, no tenían que esperar hasta entonces a que los sabios cristianos les «enseñaran a introducir el círculo de los meses solares en el astrolabio».

Si una de las operaciones fundamentales en la técnica del astrolabio es determinar la ecuación del sol y para ello se echaba mano, al principio, de unas tablas astronómicas o de un almanaque, es de creer que los constructores de astrolabios, que conocían algunos de los sistemas de meses solares: coptos, sirios, julianos, etc., usados y vivos en los diversos países del inmenso ámbito del Islam, no tardarían demasiado en asociar, en las delineaciones del dorso del astrolabio, el círculo zodiacal con el círculo, ligeramente excéntrico, de los doce meses solares, de modo que la misma posición de la alidada señalara el grado zodiacal que correspondía a los diferentes días del año. Es un hecho que esta disposición, con el círculo de los meses julianos, fué

general en los astrolabios árabes occidentales; en cambio, sólo son contados y tardíos los astrolabios orientales que nos ofrecen análoga representación, con los meses coptos o los sirios. De aquí podemos inducir que fueron los astrolabianos árabes occidentales los que hicieron cundir este dispositivo. Pensemos que en al-Andalus los meses solares julianos estaban vivos, y se empleaban, por su fijeza, en los ciclos y operaciones agrícolas por los geóponos hispanomusulmanes. Nada menos que de «descubrimiento cristiano» califica este hecho el prof. Zinner, y para él es una muestra de la influencia de la cultura cristiana sobre la árabe, y de cómo la primera no se contentaba con copias, sino que seguía sus caminos propios.

Ya vimos anteriormente cómo estas copias latinas, traducciones y recensiones, tenían sus modelos y sus fuentes. Y nos extraña que el prof. Zinner niegue el carácter de derivación árabe a los antiguos textos de cuadrante con cursor, que conoce a través de nuestro trabajo *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* [1]: el hecho de que haya palabras árabes en el texto de los mismos, y de que otras, como *curriculum*, sean seguramente la traducción del árabe جارى, lo declaran suficientemente. Además, entre los árabes existe una vasta literatura sobre el cuadrante con cursor, y en los astrolabios árabes figuran casi todas las delineaciones que integran este cuadrante [2]. Al monje tullido Hermann Contracto no se le puede atribuir ninguna innovación en esta técnica, que sólo representa otro anillo más en el paso de la ciencia árabe a Europa.

No estaban los tiempos, en aquella segunda mitad del siglo X y principios del XI, para que la cultura cristiana influyera en la árabe, como supone Zinner. Y donde menos cabía esta supuesta influencia era en la ciencia y en la técnica astronómica y trigonométrica, de las cuales la tradición latinoeclesiástica estaba totalmente en ayunas. La técnica del cuadrante con cursor, incluso en el tipo que nosotros llamamos *vetustissimus*, se basa en procedimientos que suponen una base trigonométrica, como, por ejemplo, la determinación de la hora «temporal», que opera por medio de la determinación

[1] Publicado en *Isis*, XVII (1932), pp. 218-258.

[2] Cf. mi citado artículo *La introducción del cuadrante con cursor en Europa*, pp. 249 ss.

previa, en la técnica del cuadrante, del seno del arco de la altura meridiana. Esto lo dejamos bien sentado en nuestro citado trabajo, *La introducción del cuadrante con cursor en Europa* [1]. De modo que no hay que suponer que Hermann Contracto fuera el primero en dar la descripción del cuadrante con cursor, pues, como probamos [2], en el texto que se le atribuye por Pez y Migne [3] hay algunos errores, debidos a confusión en la recta interpretación de las fuentes árabes. Así, las líneas de proyección del trazado trigonométrico de los senos no se llamaban en modo alguno *Almucantarath*, como se afirma en este texto y cree el prof. Zinner [4]. Asimismo, la descripción que nos da Zinner de las aplicaciones del cuadrante con cursor es, en algún caso, deficiente o confusa; por ejemplo, cuando dice que el cuadrante con su cursor está dispuesto «en forma que se lee inmediatamente la altura máxima del sol de un día determinado en el limbo marginal, cuando el hilo se halla en el día correspondiente del cursor». Todo ello es cierto si se dice antes que en el cursor está marcada la declinación del sol en los sucesivos días, y que nos es conocida de antemano la latitud del lugar de observación. ¿Cómo es posible afirmar con el prof. Zinner que Hermann Contracto (m. 1054) fué el que ideó el trazado de estas líneas de proyección de los senos en el cuadrante con cursor — aunque las pudiera derivar de algún astrolabio árabe, como supone Zinner [5] —, si nosotros hemos publicado textos latinos del siglo X sobre empleo de este cuadrante con cursor, tipo *vetustissimus*, con claras alusiones a estas líneas de proyección? [6]. Cierto es que eran textos sobre empleo (*de utilitatibus*, عمل) del cuadrante con cursor, mientras que el tratado atribuído a Hermann Contracto es de descripción (*de mensura*, صنعة) del propio instrumento. Pero era frecuente en toda la Edad Media, tanto entre árabes como entre cristianos, que se prodigaran más los textos de *uso* o apli-

1 P. 240.
2 *La introducción...*, p. 232.
3 *Patrologia Latina*, vol. 143, col. 409.
4 *Loc. cit.*, p. 561.
5 *Loc. cit.*, p. 562.
6 *Assaig d'historia de les idees fisiques i matematiques en la Catalunya medieval*, vol. I, pp. 304-307, y *La introducción del cuadrante...*, páginas 226 ss.

cación de los instrumentos astronómicos que los textos de *construcción*, que interesaban a menos lectores.

Pero el prof. Zinner no ha tenido en cuenta todos estos hechos, y se empeña en hablar del «invento cristiano frente a la preponderancia de la cultura musulmana» [1]. Y, puesto a registrar inventos cristianos de técnica astronómica en esta sombría época de Europa (fines del siglo X y principios del XI), trata de un modo muy rápido, como de paso, de «dos descubrimientos cristianos que evidentemente trajeron como consecuencia una innovación correspondiente en el astrolabio moro»; descubrimientos que cabalmente serían de fines del siglo X, cuando más densas eran las tinieblas que se cernían sobre Europa. Uno de ellos es el reloj de sol para viaje, descrito en el opúsculo *Demonstratio componendi cum convertibili sciothero horologici viatorum instrumenti* [2], atribuído por algunos autores, entre ellos el propio Zinner, a Hermann Contracto, pero cuya atribución no es definitivamente cierta. Otro reloj de sol, con un dispositivo de los meses, se habría conocido en Europa en el siglo XI y principios del siglo XII; ambos tipos de reloj señalaban la hora según la longitud de la sombra. Y como quiera que una disposición parecida se halla en la parte interior de la alidada de algunos astrolabios, entre ellos el de Toledo de 1029, construído por Muḥammad ibn al-Baṣṣāl (?) [3], el prof. Zinner no titubea en ver en ello «una adaptación poco feliz hecha por los sabios moros de un invento cristiano». No se le ocurrió deducir lo contrario, y más pensando en la anterioridad del astrolabio toledano sobre dichos relojes de sol, y en el gran desarrollo de relojes de sol para viajeros, entre los musulmanes, obligados a los viajes de la peregrinación y al rezo de sus horas; aparte de que no es cierta la atribución del opúsculo a Hermann Contracto. Y remata su

[1] *Loc. cit.*, p. 562.

[2] Impreso por Migne en el *Liber secundus*, atribuído a Hermann Contracto, en *Pat. Lat.*, 143, col. 409: sobre bibliografía de manuscritos relativos a este opúsculo, cf. L. Thorndike: *On the cylinder called the horologe of the travellers*, en *Isis*, nº 40 (1929), pp. 51-52, y el mismo E. Zinner, *Horologium Viatorum (Anmerkungen zu den Mitteilungen von H. rr L. Thorndike)*, en *Isis*, nº 44 (1930), pp. 385-7.

[3] ¿Habrá de leerse así la grafía al-Ṣāl, dada por Woepcke, *Uber ein in der Kőnigl. Bibl. zu Berlin befindliches arab. Astrolabium* (1858), p. 7?

artículo diciendo: «Por tanto, nuestra afirmación de que ya a fines del siglo X la ciencia cristiana influyó en la mahometana y que esta influencia tuvo lugar en España, encuentra afirmación.» Pero lo curioso del caso es que al escribir el prof. Zinner estas líneas, se ha olvidado de lo que escribió, hace algunos años, en su citado artículo *Horologium Viatorum* [1], pues al hablar del opúsculo atribuído a Herman Contracto, no dudó en reconocer su probable origen árabe: «Diese Abhandlung ist vermutlich gemäss einen arabischen Vorbilde entstanden.»

Esta idea de pretender ver una influencia de la ciencia — astronómica — cristiana sobre la árabe es la idea rectora de todo el artículo de Zinner, el cual, como hemos visto, se asienta, en parte, en una serie de hipótesis gratuitas o errores, graves algunos de ellos, y en una falta de visión histórica del clima cultural de la época, verdaderamente lamentable en un autor que trabaja en el área de la historia de la cultura [2]. Pretender que la Europa de la segunda mitad del siglo X, la Europa que envió al monje Gerberto a España porque aquí se conocían las artes liberales — precisamente las matemáticas y la astronomía, aprendidas de los árabes, disciplinas en las cuales Gerberto hizo notables progresos y que luego enseñó, en una atmósfera de pasmo y de admiración, en Reims y Bobbio [3] —, pudiera enseñar sus inventos en materia astronómica y trigonométrica a los musulmanes españoles en los tiempos refinados del Califato, cuando ya se había importado a Córdoba todo el acervo de la cultura greco-oriental, es sencillamente pretender invertir los términos y dislocar las cotas que tenemos por más firmes en el desarrollo general de la cultura en Europa; cotas que precisamente se han corroborado en nuestros días, al comprobarse que no sólo fué una irradiación cultural científica la que se ejerció por la cultura califal cordobesa sobre la Marca Hispánica a fines del primer milenio y principios del segundo, sino que estuvo acompañada por una influencia en

1 *Loc. cit.*, p. 385.

2 En las últimas obras de E. Zinner, reseñadas en *Isis*, 36 (1946), pp. 261-266, también se le reprocha un muy acentuado filogermanismo.

3 Sobre todos estos aspectos del aprendizaje y de la docencia de Gerberto, cf. nuestro citado *Assaig*, especialmente los caps. IV, V y VI.

otros órdenes culturales, sobre todo en el aspecto artístico, mucho más permeable y asequible que el científico. Esta influencia se advierte en las plantas de muchos monasterios que se edificaron en la Marca Hispánica y aun del sur de Francia, a fines del siglo X y en la primera mitad del XI; en los capiteles califales que se han encontrado entre las ruinas de los mismos [1]; en las arquetas de marfil; en los vidrios de factura califal [2]; en los paños de tradición sasánida o copta, etc. Estas influencias de la cultura cordobesa en la Marca Hispánica fueron obra de las sucesivas embajadas que de la Marca partieron para la Córdoba califal [3], y, aún más, serían el legado de las sucesivas oleadas de mozárabes, de los *hispani*, que del interior de la Hispania musulmana afloraron hacia la Marca Hispánica, en aquella sazón, para repoblarla y educarla en las claras artesanías, llenas de prestancia, que florecían en el área árabe [4]. Este mozarabismo de la cultura científica y artística de la Marca Hispánica, en la segunda mitad del siglo X y en la primera mitad del XI, nos comprueba el signo de las influencias culturales y el verdadero sentido con que avanzaban las corrientes del saber en la Europa de aquella época.

José María Millás Vallicrosa.

[1] Además del libro clásico de M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes*, Madrid 1919 — sobre algunas de cuyas afirmaciones, relativas a la Marca Hispánica, hicimos algunas restricciones en nuestro citado *Assaig*, p. 93, n. 3 —, debemos señalar que en los últimos años se ha incrementado mucho en la Cataluña Vieja el número de iglesias, de los siglos X y XI, con influencias mozárabes; mi amigo L. Monreal, autor de muchos de estos hallazgos, prepara una monografía sobre ello.

[2] Por ejemplo, el magnífico vaso de las gacelas, descubierto recientemente en Besalú y hoy en el Museo Diocesano de Gerona.

[3] Cf. el artículo de F. Codera, *Embajadas de príncipes cristianos en Córdoba en los últimos años de Alhâquem II*, en *Colección de Estudios Arabes*, IX, páginas 181-206.

[4] Por los documentos de los archivos cada día se perfila más notable esta influencia de los *hispani* sobre la Marca Hispánica en los siglos X y XI. Para constatar la análoga influencia ejercida en el reino de León, en el siglo X, cf. M. Gómez-Moreno, *op. cit.*, pp. 107 ss., y C. Sánchez Albornoz, *Notas sobre los libros leídos en el reino de León*, en *Cuadernos de Historia de España*, I y II, p. 227. Buenos Aires 1944.

EL BAÑO DEL ŠAWṬĀR EN GRANADA

En 1907 Gaspar Remiro publicó un documento árabe que contenía la valoración y contrato de compraventa de un baño denominado al-Šawṭār, perteneciente al Tesoro Público y que adquirió, del Estado naṣrī, el sultán Muḥammad b. Naṣr (Muḥammad X el Cojo), a la sazón (muḥarram 852 = marzo 1448) monarca de Granada. No se manifiesta en el documento la situación del baño, por ser muy conocido, y sólo se indica que estaba dentro de la ciudad, en estado ruinoso y que, en época anterior no precisada, había sido restaurado. Al reverso del documento podía leerse en letra castellana: «Baño de Alxautar xunto a las casas principales.»

Gaspar Remiro identificó este baño con el actual *Bañuelo*, en la Carrera de Darro, frente al Puente del Cadí, porque estimaba que el nombre *Baño del Chauce*, con que el *Bañuelo* aparece citado en la provisión de donaciones hechas por los Reyes Católicos al monasterio de San Jerónimo, era transcripción corrompida de *Šawṭār*, aduciendo, además, la circunstancia de que el *Bañuelo* estaba también rodeado de casas principales [1]. Pero la hipótesis de Gaspar Remiro, que tuvo poca aceptación entre historiadores y arqueólogos, creo debe ser definitivamente desechada, y que es posible situar en el plano de la Granada islámica al baño del Šawṭār.

El documento estudiado por Gaspar nos dice: que el baño del Šawṭār era propiedad del Estado; que se trataba de una construcción antigua ya restaurada, y que estaba situado junto a las casas principales. Por «casas principales» precisa entender aquí, no casas de buena construcción, como entendió Gaspar, sino edificios de carácter público y, más concretamente, la casa de la ciudad, esto es, el Ayuntamiento o Cabildo. Por otra parte, *chauce* no es transcripción castellana corrompida de *šawṭār*, porque consta, en documentos que luego cito, que corresponde a *ŷawz:* al *Bañuelo* le llamaban los moros granadinos *ḥammām al-ŷawza*, esto es, *Baño del Nogal*.

La transcripción castellana de *Šawṭār* era, a principios del si-

1 Cf. *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), pp. 21 ss.

glo XVI, *Hautar*. Así consta, en efecto, como denominación de una calle del *Hautar* en el *Libro de los Habices* (f° 40, n° 365), y es evidente que lo que dió nombre a la calle fué el baño, el cual, al tiempo en que se hicieron las mercedes de los Habices, había sido ya destruído. Estaba esta calle en la colación o Parroquia de Santa María de la O (actualmente del Sagrario), cerca de la calle de Torres, y puede asegurarse que cerca de la Mezquita Mayor, cuyos alrededores comprendía dicha colación, acaso en terrenos que hoy ocupa la Catedral o bien en los de la moderna Gran Vía.

Sabemos que en estos lugares, cercano a la Raḥbat al-Masŷid al-Aᶜẓam, que es como se llamaba en árabe la Plaza de la Mezquita Mayor de Granada, hubo un baño importante, perteneciente al Tesoro Público, por cuya cuenta lo levantó a principios del siglo XII un arquitecto llamado al-Maᶜāfirī, constructor también de otros edificios granadinos [1]. Dicho baño, cuyo nombre ignoramos, fué demolido poco antes de 1505 para hacer los cimientos de la Iglesia Mayor o Catedral, según atestigua Hernando de Baeza, o bien para utilizar los terrenos en que se asentaba para cementerio de dicho templo, como afirma Gómez-Moreno [2].

La identificación de este baño con el *Ḥammām al-Šawṭār*, es, pues, bastante clara. En ambos casos se trata de un antiguo baño, tan antiguo que había sido preciso restaurarlo con anterioridad a 1448, perteneciente al Tesoro Público, emplazado en lugar cercano a la Mezquita grande y junto a las que a principios del siglo XVI eran «casas principales», es decir, junto a las que ocupaba el Cabildo o Ayuntamiento, instalado en la antigua madraza que los Reyes Católicos dieron a la ciudad con tal fin. Cuando se hicieron las mercedes de los Habices, justamente el año 1505, había sido ya demolido, y por eso no aparece citado entre tales mercedes; pero su nombre perduraba en el de la calle del *Hautar* que, sin duda, le daba acceso.

En cuanto al *Ḥammām al-Ŷawza* o *Baño del Nogal*, comúnmente denominado *Bañuelo*, se encontraba y encuentra aún en la Carrera de Darro, próximo a una puerta que en el siglo XIV llamaban *Bib*

[1] Cf. Torres Balbás, L., *La mezquita mayor de Granada*, apud Al-Andalus, X [1935], p. 418, nota 1.

[2] *Ibidem*.

al-difāf o *Puerta de los Adufes* [1], pero que también tuvo el nombre *Bib al-Ŷawza* o *Puerta del Nogal*, a fines del siglo XVI, y luego ha tenido otras denominaciones. Por aquellos parajes, cercana a la Puerta y al Ḥammām, hubo además una rábita igualmente llamada del *Nogal (Rābiṭat al-Ŷawza)*. Puente, rábita y baño aparecen citados repetidamente en el *Libro de los Habices* con las siguientes fluctuantes transcripciones: *Geuz* (f° 61 *v*, n° 52), *Geuza* (f. 62 *v*, n° 62), *Geuza o del Nogal* (f° 72, n° 48) y *Darabalgueuza* (f° 53, n° 25). En otros documentos se transcribe *chauce*, según hemos visto. De estas transcripciones, unas debieron de hacerse sobre textos árabes (*chauz*, *geuz*), y corresponden a la lectura del nombre en árabe literal. Otras (*gueuz*), con la conversión del ج dorso prepalatal africado sonoro, delatan un origen vulgar.

Luis Seco de Lucena.

GAFINĀT = GANIVET, GAVINET

En su artículo *Un petit glossaire hispanique arabo-allemand du début du XVIe siècle* (apud Al-Andalus, XI [1946], pp. 275-281), el prof. Georges S. Colin dice (p. 279) no haber podido identificar la palabra árabe *gafināt*, a la cual corresponde *u-masa* = alemán *en messe[r]* = «un cuchillo». «Bien que glosé par un singulier — añade el autor —, le mot se présente comme un pluriel; peut être s'agit-il, en arabe, d'un emprunt roman?»

En catalán «cuchillo» se dice *ganivet*, y yo en el campo he oído muchas veces *gavinet*. Al lado de esta forma catalana y provenzal (*ganivet*, *gavinet*) existe la aragonesa y castellana antigua (siglo XIII) *ganivete* (cf. *Revista de Filología Española*, IX [1922], p. 267), y en sayagués (prov. de Zamora), *cavinete*, probable antecedente de *gafināt*. Para la etimología, cf. Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, n° 4.723.

José María Millás Vallicrosa.

1 Cf. Seco de Lucena, L., *Las puertas de la cerca de Granada en el siglo IX*, apud Al-Andalus, VII [1942], p. 453.

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — Ocaña Jiménez; Sauvaget.

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Religión:* Sweetmann; Moreno. — b) *Filosofía:* Ibn Miskawayh, por Abdul Hamid. — c) *Derecho:* Bussi.

Historia y Geografía. — Colin; Fray Diego de Mérida, por Moñino; *Un itinerario morisco.*

Filología y Literatura. — Ibn Bassām.

Arte y Arqueología. — Nykl; Gómez-Moreno.

OBRAS GENERALES

Ocaña Jiménez, Manuel, *Tablas de conversión de datas islámicas a cristianas y viceversa, fundamentadas en nuevas fórmulas de coordinación y compulsa.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Madrid-Granada, 1946; xxiv-170 pp., en 4°.

En 1943 publicó Manuel Ocaña Jiménez en estas mismas páginas (Al-Andalus, VIII [1943], pp. 333-381) un notable artículo titulado *Notas sobre cronología hispanomusulmana,* en el que con perceptibles novedad y éxito trató las espinosas cuestiones de la determinación de la raíz de la era islámica y de la fijación de la serie de los años intercalares mahometanos, y, como apéndice, dió a conocer un nuevo sistema de reducción de fechas cristianas a musulmanas y un calendario perpetuo para uso civil musulmán, de invención suya y fácil manejo.

Además, en el curso de su exposición sacó a relucir el tantas veces inadvertido hecho de cómo con las tablas de reducción de un cómputo a otro, establecidas siempre de un modo teórico, «no pueden establecerse sino concordancias hipotéticas; pero que, no obstante, y partiendo siempre de estas concordancias hipotéticas, puede llegarse a coordinar una fecha mensual musulmana con la cristiana que verdaderamente le correspondió de hecho, aplicando determinadas leyes y reglas de reducción, deducidas de las dobles datas arábigocristianas de todo tiempo, y muy principalmente de las aportadas por las fuentes de nuestro pasado histórico.»

La obra que comentamos viene a reforzar la excelente impresión que en este terreno de la cronología nos produjo el anterior estudio del señor Ocaña, más conocido hasta ahora por sus acertados trabajos epigráficos. Es un libro bien impreso y de cómodo empleo, ya que su ingeniosa disposición tipográfica permite que el lector encuentre con facilidad el capítulo, tabla o página que desee, sin contar que la vigencia de las tablas es prácticamente ilimitada, pues llega hasta el año 1650 héj. = 2222 J. C. Analicemos brevemente su contenido.

Tras las siglas y la bibliografía, viene la introducción en que se plantean, con tanta precisión como claridad, todas las cuestiones teóricas y prácticas que entraña un libro de esta índole. Siguen unas notas preliminares que constituyen la más nutrida colección de datos sobre la materia reunidas hasta el presente (la héjira; el calendario islámico en la teoría y en la práctica; los conceptos de hora, día, semana, mes y año musulmanes; las oraciones rituales y las fiestas islámicas; las denominaciones árabes de nuestras eras, años y meses, así como las de las estaciones y signos zodiacales, más una nota sobre la redacción de las dobles datas cristianomusulmanas). A continuación vienen, primero, las tablas de reducción de fechas musulmanas a cristianas equivalentes, y, luego, las inversas, o sea de reducción de cristianas a musulmanas equivalentes. Por último, cierra el libro un «Sistema de verificación de concordancias teóricas o dobles datas cristianomusulmanas», que no es sino la aplicación práctica de las leyes, antes aludidas, que rigen la correspondencia de las ferias entre ambos calendarios, más dos calendarios perpetuos, uno musulmán y otro cristiano, para uso civil, y hasta una decena de ejercicios de reducción ampliamente comentados.

No puedo entrar aquí, por diferentes razones, entre las cuales no es la menor la de mi incompetencia, en la exposición de las premisas y razonamientos que fundamentan las nuevas fórmulas de reducción y en los originales métodos de concordancia que han dado lugar al cálculo y redacción de ambos grupos de tablas. Pero no dejaré de decir que, comparado este nuevo método, en cuanto a las tablas islámicocristianas, con otro consagrado por el uso como el del Jusué, tiene sobre él, además de otras ventajas de tipo teórico, la siguiente: lo que soluciona Jusué con una tabla principal de concordancia de años y 365 tablas auxiliares para coordinación de fechas mensuales o días de meses, lo soluciona igualmente el señor Ocaña sin más que una tabla principal, una elemental adición de dos sumandos y cuatro simples tablas auxiliares.

Por lo que respecta a las tablas cristianoislámicas, baste consignar que no es posible parangonarlas con ningunas otras, por ser las primeras que han visto la luz en ningún país. Se da la circunstancia, halagadora para nuestra ciencia, de que así como, a principios del siglo XVII, dió España a Europa, por medio del P. Juan de Mariana, las primeras tablas de concordancia del cómputo musulmán con el cristiano, hoy da al mundo musulmán, por medio de otro español, estas primeras tablas de concordancia de nuestro cómputo con el islámico.

Creemos sinceramente que, con esta publicación, las Escuelas de Estudios Árabes han prestado un buen servicio, tanto a los estudiosos occidentales que se interesan por el pasado musulmán, o que, por cualquier motivo, están en contacto con el Islam moderno, como a los mahometanos que sostienen recíprocas relaciones con el Occidente.—*Emilio García Gómez.*

Sauvaget, J., *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman. Eléments de bibliographie* (vol. I de la «Initiation à l'Islam. Collection publiée sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris»). Paris, Adrien Maisonneuve, 1943; 202 pp., en 8°.

Este utilísimo libro — se apresura a decir el autor en las primeras palabras del prólogo — «se dirige a los estudiantes de las escuelas francesas, y no a los eruditos». En realidad, pues, más que por su

contenido — que, por otra parte, ningún orientalista leerá sin sacar algún fruto — debe interesarnos como estímulo y modelo para hacer algo parecido con destino a los estudiantes universitarios españoles. Bien necesitados están éstos efectivamente de tener una guía bibliográfica en que, con las respectivas signaturas, como ocurre aquí, se les diga en qué bibliotecas se encuentran los muchos libros sobre el Islam que en Madrid existen, pero sumamente dispersos y tan escondidos, que muchas veces es como si no existieran.

Tras unas tablas de transcripción y de siglas y una «delimitación del asunto», el libro se divide en tres partes: I, Fuentes de Información (documentos de archivos; fuentes literarias; fuentes arqueológicas y ciencias humanas); II, Obras de referencia y colecciones de documentos, y III, Bibliografía elemental de la historia del Islam. Como el autor ya dice y explica bien, «hacia el Oriente [musulmán] es hacia donde debe dirigirse con preferencia la investigación histórica». Quiere decirse que el Occidente musulmán está bastante más desatendido en este interesante repertorio, lo que nos parece lógico desde el punto de vista del autor, aunque lo lamentemos desde el nuestro.

Hemos aprendido algunas cosas recorriendo «como estudiantes» el librito del prof. Sauvaget. «Como eruditos» podríamos ponerle fácilmente no pocos reparos, que, dado el carácter de la obra, preferimos no hacer. Nos limitaremos a decir que estas bibliografías comentadas tienen indudable utilidad, pero, a la vez, no poco riesgo. Decir, por ejemplo (p. 186), que «la question d'une influence arabe sur la poèsie des troubadours a reçu une réponse negative [refiriéndose sólo a las obras de Ecker y Erckmann]» y que «les chansons de geste offrent au contraire des points de contact [refiriéndose sólo al trabajo de González Palencia sobre la leyenda de Garín en Al-Andalus, I, 1933, 334-355]», es dar una idea totalmente desenfocada y errónea del estado de ambas cuestiones. — *Emilio García Gómez*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) RELIGIÓN

SWEETMANN, J. Windrow, *Islam and Christian Theology*, Part one, vol. I, Lutterworth Press, London and Redhill, 4°, XIV-216 pp.

La finalidad del autor es hacer un estudio que sirva para interpretar las ideas teológicas que en su desenvolvimiento han venido a ser comunes a ambas religiones. El trabajo ha de comprender tres partes: La primera se refiere a los orígenes y primeros roces de ambas teologías; la segunda tratará del desarrollo doctrinal de la escolástica dentro del Islam, y la tercera será una reconstrucción crítica de la teología muslímica. El interés que la obra en su conjunto ha de tener es cosa bien manifiesta, y el deseo de poseerla ya toda entera queda despierto y en vigilante expectación.

Los 'orígenes' habrán de comprender tres secciones. En el presente volumen nos encontramos tan sólo con las dos primeras: Las relaciones primitivas entre el Islam y el Cristianismo, y los primeros pasos de la teología ya dentro del Islam.

La sección primera ha de recorrer por fuerza muchos puntos doctrinales, y por fuerza ha de ser breve en cada uno de esos puntos explorados ya por otros escritores. Sin embargo, el autor logra destacar suficientemente lo principal de la materia, y nos demuestra cómo muchas cosas se pueden ya inferir del mismo Alcorán en sus narraciones religiosas; en su adoración ritual; en sus doctrinas sobre el ser divino y sus atributos, sobre los ángeles, sobre la revelación, etc., y, finalmente, en sus mismas leyes de aspecto religioso.

Otras relaciones nos llevan a un tiempo posterior a la confección del Alcorán. El autor nos presenta las influencias de las grandes escuelas cristianas anteriores a la herejía de las Iglesias Separadas, y las influencias que ejercieron las herejías de los cristianos que fueron quedando incluídos en los territorios conquistados por el Islam. Es, además, evidente que tales influencias no se ejercieron sin que de una y otra parte surgiese la contradicción, y, consiguientemente, había

también de aparecer la apología, y con ella los apologetas de ambas religiones. El autor nos va señalando los principales puntos controvertidos, y, aunque no ha podido extenderse mucho en cada materia particular ni eso constituye su principal intento, sin embargo, ha podido acentuar los rasgos más característicos, dejando lo demás para las partes restantes de su obra.

La segunda sección de esta primera parte contiene, en primer lugar, una detallada descripción de las obras filosóficas griegas que se tradujeron al árabe. Es de gran mérito el haber así reunido la materia. Pero lo principal de esa sección es la traducción al inglés de la obra de Ibn Miskawayh llamada *K. al-Fawz al-aṣgar*. Habiendo muerto Ibn Miskawayh en 1030, su obra es suficientemente antigua para darnos una idea de los primeros influjos que recibió el Islam.

No sólo por lo mucho que promete, sino también por lo que ya representa este volumen, el trabajo de Sweetmann es altamente valioso en el estudio de las doctrinas teológicas de que la cultura muslímica fué poco a poco haciendo especial aprecio. — *Manuel Alonso, S. I.*

Moreno, Martino Mario, *Mistica musulmana e mistica indiana*, en *Annali Lateranensi*, X (1946), pp. 103-212. Città del Vaticano, 1946.

Hay demasiadas analogías entre el ṣūfismo y el misticismo indio para no pensar como espontáneamente en alguna relación de causalidad entre ambos. Por otra parte, es evidente el influjo del cristianismo y del helenismo en la mística islámica. ¿Se puede demostrar con tanta evidencia el origen indio de importantes elementos de la misma? El doctor Moreno opina que no. Sus conclusiones son tanto más interesantes cuanto que ha llegado a ellas a través de un análisis paciente y minucioso de las fuentes en los mismos textos originales, con la agravante de que él mismo — como sucedía a otros islamólogos — propendía a la tesis del influjo indio. Vamos a seguirle en su argumentación.

El ṣūfismo ignora todas las nociones que forman el patrimonio común del pensamiento filosófico-religioso indio. Le falta el fin de la extinción del dolor, preocupación de los sistemas ortodoxos brahma-

nistas y budistas. Le falta la doctrina del *avidyâ* o ignorancia cósmica. Le falta el concepto de *Màyâ* como energía mágica. El ṣūfismo puede muy bien prescindir de la *metempsícosis*, sin la cual caen por su base todas las construcciones de la ideología india. Ahora bien, ¿es posible que en la cultura islámica, tan receptiva, tan desaprensiva en denunciar todas sus fuentes; creadora de una filosofía en que Aristóteles suplanta a Mahoma; que no ha vacilado en sostener tesis contrarias a los dogmas; capaz de apropiarse obras de la literatura india, con un ṣūfismo tan acogedor de lo exótico; es posible — dice Moreno — que el pensamiento indio se haya infiltrado sin llevar consigo los elementos fundamentales y sin osar manifestarlos siquiera allí donde no hacían sombra al dogma?

El examen de los detalles refuerza las sospechas sugeridas por el conjunto. Ya notaba al-Bīrūnī la analogía entre algunas doctrinas del ṣūfismo y el sistema de Patañjali. Pero las explicaba por «la semejanza del tema»: Moreno lamenta que los autores europeos no hayan imitado esa prudencia. En efecto, la terminología del *Yogasûtra*, en cuanto se refiere a la doctrina del éxtasis, difiere notablemente de la ṣūfī. Dios, que en ésta es todo, juega en Patañjali un papel secundario, por no decir superfluo. La vía mística de los ṣūfies recuerda mucho la cristiana; en cambio, la disposición formal y el orden jerárquico de las etapas son muy diversas en la India. Mucho se ha insistido en los medios artificiales de provocar el éxtasis; pues bien, tales medios no son específicamente indios: música, danzas, drogas excitantes se usan para el mismo objeto en todas las partes del mundo. ¿Será, al menos, de origen indio la práctica de regular la respiración, adoptada por los *Naqšabandiyya?* El problema se complica por el hecho de que encontramos tal práctica entre los cristianos, los Esicastas, ligada también entre ellos al rezo de breves fórmulas devotas. Quizá sea el rosario el único legado de la India a los ṣūfies.

En cuanto al monismo ṣūfī, Moreno analiza sutilmente las diferencias de estructura, que lo distinguen del no-dualismo de tipo çankariano. En los ṣūfies el monismo es el término, la meta alcanzada fatigosamente y a través de vacilaciones y contradicciones, y nunca mantenido en su integridad; en cambio, para Çankara es la verdad dogmática inicial a la que debe adaptarse todo lo demás. Çankara deduce el acosmismo del monismo; los ṣūfies, en cambio, siguen el ca-

mino inverso y no fundan el monismo en la *Mâyâ*, sino en la concepción ortodoxa de la omnímoda actividad de Dios, llevada lógicamente a sus últimas consecuencias. Ahora bien, no hay cosa menos india que afirmar que Dios, en sí mismo, es agente. Agentes son la *Mâyâ*, la *Prakrti*, la *Cakti:* el Ātman-Brahman no es más que espectador.

Queda todavía la analogía del «momentarismo» islámico y del budista. Pero, si se profundizan, pronto se observa que el primero deriva del análisis del concepto totalmente griego de «accidente», y el segundo de la observación de que una cosa no es nunca idéntica a sí misma. Observación, por lo demás, no privativa de los secuaces de Buda: recuérdese el *Panta rei* de Heráclito. A propósito del Budismo, Moreno demuestra que el *fanā'* no es el *nirvâna*, como no es *dhyâna* la *murāqaba*.

Pero el motivo fundamental de la mística islámica no es el monismo: es el Amor, teorizado y simbolizado con motivos y figuras ora cristianas, ora platónicas: desde la declaración de que la esencia de Dios es amor hasta el emparejamiento de Amor y Belleza y la representación de Dios con los rasgos de un efebo. También la India tiene su vía mística con base afectiva, pero sólo tarde evoluciona su *bhakti* en *prema*, de modo que ni siquiera en este campo se puede hablar de influjos indios en el ṣūfismo.

Trata el autor otros puntos secundarios, reduce a sus debidos límites las conocidas tesis de Horten, y busca un sustrato indio en la poesía mística persa; pero éste mismo se le escabulle de entre las manos cuando ya se creía en posesión de él.

Después del que el doctor Moreno llama «examen de los grupos sanguíneos», concluímos con él, que nada de lo que es típico del misticismo indio se encuentra en el ṣūfismo; en cambio, todo lo demás se explica mucho más sencillamente con el cristianismo y las doctrinas platónicas penetradas en el Islam a través del neoplatonismo, pagano o cristiano, y del gnosticismo. No niega el autor contactos secundarios con la India, que no influyen en la esencia del ṣūfismo.

Después de esta sumaria reseña del nutrido y magistral trabajo del doctor Moreno, queremos dar una idea de su método, ejemplificándolo con uno de los casos más sugestivos para el europeo en esta materia, que es el estudio comparativo del

nirvâna y del *fanā'* ṣūfī. En la demasiado prematura asimilación de estos dos fenómenos o estados, se ha incurrido en el error vulgar de tomar como punto de partida un concepto generalísimo del *nirvâna*, prescindiendo de sus diferentes clases y matices y trasladándolo con toda su imprecisión al campo del ṣūfismo. Para el profano, el *nirvâna* suena a cierto aniquilamiento y pasividad; ahora bien, como el *fanā'* también es una especie de aniquilamiento, no se ha dudado en denunciar cierta filiación entre ambos conceptos.

Moreno, en cambio, comienza precisando de qué clase de *fanā'* y de *nirvâna* se trata: hay un *fanā'* que entra en el ámbito de la moral ascética, y otro que pertenece al campo de la psicología mística; este último es el único que viene en consideración: se trata en último término del éxtasis. Asimismo se da un *nirvâna* en vida y otro después de la muerte, el *parinirvâna* o *nirvâna* absoluto. El *nirvâna* en vida es como una extinción *(nirvâna* significa extinción obtenida con un soplo, v. gr.: la de una bujía) del dolor y de la sensibilidad, estado de inconsciencia que se traducirá en inexistencia según la posición — triple en el budismo — que se adopte acerca de la existencia del alma y modalidades de la misma. Sólo si se admite que el alma es un agregado físico o una sucesión de estados psíquicos en función de la vida, al cesar ésta cesa totalmente la existencia; entonces el *nirvâna* absoluto es verdaderamente aniquilamiento; en las demás hipótesis, no. Esta es una entre las muchas concepciones budistas del *nirvâna*, que se tiene presente, cuando se quiere derivar el *fanā'* del *nirvâna;* sin embargo, Moreno hace ver que el *fanā'*, como estado de inconsciencia realizado en vida — pues no se habla de un *fanā' post mortem* — no corresponde al *paranirvâna (post mortem)* y ni siquiera al *nirvâna* en vida de aquellos budistas que no admiten un alma sustancial. «El *fanā'*, aniquilarse, tiene siempre un correlativo, el *baqā'*, permanecer. Permanecer ¿en qué? En aquel Dios, en aquella sustancia universal, que niega el Budismo. El individuo que ha alcanzado el *fanā'-baqā'* es, hasta cierto punto, el *jîvanmukta*, el emancipado en vida brahmánico, no el santo budista que vive en el *nirvâna*.»

Hace a continuación Moreno una aparente digresión sobre la concepción positiva budista, sea de la serie sucesiva de percepciones, sea del mismo nihilismo, que le sirve para poner de relieve la diferencia entre el monismo budista y el ṣūfī, a la vez que la variedad de concepciones metafísicas en el Budismo, que influyen en el modo de representarse el *nirvâna*. Hace ver luego la diferencia semántica entre *nirvâna* y *fanā'*. Añade: «El sujeto del *fanā'* es el místico, que perece al (عن) mundo y a sí mismo; el sujeto del *nirvâna* es la sed de vivir, o la pasión, o el dolor, etc.: Hay un *fanā'* en el *fanā'*: no hay un *nirvâna* en el *nirvâna* [es decir, como ha explicado al principio, que el místico puede llegar a la inconsciencia de la inconsciencia]. El *nirvâna* campea de por sí: el *fanā'* aparece constantemente acoplado con el *baqā'* (aun cuando el *baqā'* esté sólo sobrentendido y el *fanā'* vaya acompañado de un *fi*, como en *fanā' fī-l-Ḥaqq*, o de un *bi*, como en *fanā' bi-l-Ḥaqq ʿani-l-jalq*, desvanecerse en Dios, desvanecerse al mundo en Dios), pareja que tiene varios sinónimos, como *maḥw* e *iṯbāt, šukr y ṣaḥw*, etc., no siendo, por lo tanto, más que una de tantas variaciones de un único tema, que habría en cambio cristalizado en una sola expresión, si el *nirvâna* budista hubiera obsesionado

la mente de los primeros ṣūfíes, como obsesiona la de algunos expositores europeos del ṣūfismo.»

El *fanā'-baqā'* no es sino el éxtasis. De éste, como de la metafísica que le sirve de base, pudo muy bien hallar los elementos el ṣūfismo en fuentes occidentales, como Plotino, Dionisio Areopagita y otros, sin tener que recurrir a la India. El *fanā'* es «la muerte a la vida que en sí no tiene ningún valor para entrar en una forma más alta de vida, que es la real». El místico, muerto al mundo, vive en Dios, del que todo ve fluir. También el místico brahmánico ve todo en el Brahman y viceversa; pero en el ṣūfí, anulándose la voluntad individual, se afirma la voluntad de Dios, que todo lo absorbe; el siervo no quiere ni actúa, sino que Dios actúa en él, Dios, único agente siempre en obra; en cambio, el Ātman-Brahman ignora la acción, que queda confiada a la *Mâyâ*.

Este tema, tan atrayente e instructivo, dilucidado ahora rápida pero concienzudamente por el doctor Moreno, le podría dar pie para un estudio comparativo autónomo del problema *éxtasis-fanā'-nirvâna*, que sería definitivo, y por el que tendríamos sobrada razón de felitarnos. — *E. L.*

B) FILOSOFÍA

ABDUL HAMID, K., *Ibn Maskawaih, A Study of his al-Fauz al-asghar*, Lahore.

La obra de Miskawayh, titulada *al-Fawz al-aṣgar*, impresa en Bayrūt en 1319 héj. y en El Cairo en 1325 héj., ha atraído últimamente la atención de los estudiosos. Sweetmann la tradujo al inglés en 1945 (véase en este mismo número pp. 220).

El autor del presente trabajo nos ofrece un estudio analítico y crítico de la obra, y con razón la tiene por una brillante contribución del pensamiento filosófico del islam, ya que, en buena parte, a ella se debe el proceso de cristalización en la filosofía muslímica, al par que determina su sistema y aun los temas que deben proponerse. El lenguaje, por su adaptabilidad y lucidez, se anticipa al tan conocido de al-Gazālī. Finalmente, el autor nos ofrece un modelo de pensador equilibrado, que evita hábilmente, tanto la colisión con el islam ortodoxo como la contaminación con el panteísmo de los ṣūfíes.

Miskawayh, en su obra, se ocupa de los tres problemas capitales: Dios, el alma, el profetismo. A cada uno consagra diez capítulos, según aparece en la traducción de Sweetmann. Nuestro analista dedica también, un poco servilmente, a cada problema sus diez consideraciones; y así va siguiendo paso a paso la obra original. Esto hace en una primera parte, mientras que en la segunda nos presenta en resumen los conceptos más salientes del *al-Fawz al-aṣgar*. Quizá esta segunda parte repite a veces cosas ya dichas en la primera. Pero el procedimiento es claro y hace muy asequible el pensamiento general de Miskawayh. Sin embargo, el tecnicismo escolástico no parece que en ocasiones halle en inglés una exacta correspondencia; así, pues, los lectores, advertidos de la dificultad, han de proceder en su lectura con cierta reflexión para no desechar *a priori* toda la terminología, y para no aceptarla como tecnicismo ya consagrado. El autor ha hecho muy bien en servirse a veces de frases que eviten el término técnico concreto, facilitando así, con su esmero reflexivo, la inteligencia de la obra analizada. — *Manuel Alonso, S. I.*

c) DERECHO

Bussi, E., *Principi di diritto musulmano*, en *Studi giuridici internazionali*, colección dirigida por Giorgio Balladore Pallieri. Milano, Ispi (Istituto per gli Studi di politica internazionale), 216 pp. — Sin fecha, pero, como se lee en el colofón: «acabado de imprimir el 5 de octubre de 1943».

En medio de la relativa exuberancia de la literatura europea acerca del derecho islámico [1], destaca por su carácter singular el manual

1 Véase: E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiitischer Lehre*, Stuttgart u. Berlin 1897; C. Snouck Hurgronje, *Le droit musulman*, en *Revue de l'histoire des religions*, 37 (1898), 1-22 y 174-203; I. Goldziher, art. *Fikh* en la *Encyclopédie de l'Islam*; C. A. Nallino, diversos estudios en *Raccolta di scritti editi e inediti*, IV, Roma 1942; I. Guidi y D. Santillana, *Il «Muhtasar» o Sommario del diritto malechita di Halil ibn Ishaq*, I-II, Milano 1919; Th. W. Juynboll, *Manuale di diritto musulmano*, Milano 1916; *G. Bergsträsser's Grundzüge*

de E. Bussi, concebido con un plan didáctico capaz de responder a las exigencias de los estudiosos occidentales no familiarizados con el árabe. No ignora el autor que el derecho musulmán — mejor dicho el *fiqh*, mezcla de varias disciplinas — se encuadra en un sistema original, puesto de relieve por Santillana; pero prefiere disponerlo en un esquema europeo y estudiarlo desde un punto de vista estrictamente jurídico, y que, aunque preconcebido, no merma en nada el interés vital de la doctrina.

Precisamente desde este punto de vista, es muy acertada la idea de dar al principio del manual un bosquejo histórico de la evolución del *fiqh*, recogiendo breve y límpidamente los resultados de la ciencia en este terreno: elementos mecanos y medineses, «revelaciones» alcoránicas, elaboración latente durante los Omeyas y abierta durante los ᶜAbbasíes, vivificación y modernización de la *šarīᶜa* bajo el imperio otomano, con las variedades de los países sometidos a mandato y la tentativa puritana del reino Saᶜūdī.

El criterio histórico lo mantiene Bussi, no sólo en los capítulos introductorios (fuentes, escuelas, importancia del *fiqh*), sino en la exposición de todos los institutos jurídicos. Es de notar su justo empeño en poner de relieve el sustrato árabe, y en no exagerar los influjos mutuos entre los derechos romano, judaico, islámico y occidentales, lo cual no le impide señalar la persistencia de elementos jurídicos islámicos, principalmente en España y Sicilia.

Hay pasajes en que Bussi se muestra erudito verdaderamente independiente, dedicado a la meditación personal, más que a compilar u ordenar el material elaborado por sus predecesores, como se echa de ver, por ejemplo, en sus consideraciones sobre la teoría y la práctica del *fiqh* y el carácter positivo y heterónomo del mismo, dentro

des islamischen Rechtes, von Joseph Schacht, Berlin u. Leipzig 1935; B. Ducati, *Il diritto musulmano*, Roma 1935; A. D'Emilia, *Lezioni di diritto musulmano*, Roma, Ediz. Univ., 1940; G. H. Bousquet, *Précis élémentaire de droit musulman malékite et algérien*, Alger-Paris 1934; J. López Ortiz, *Derecho musulmán*, Barcelona-Buenos Aires 1932. — Véase, además, G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin u. Leipzig 1923, y *Abstracta islamica*, en *Revue des études islamiques*, 1º27-29, 1931, 1936, 1938. — La obra más reciente de gran aliento, es: D. Santillana, *Istituzioni di diritto malichita con riguardo anche al sistema ciafita*, Roma, Inst. per l'Oriente, 1943.

de su estricta racionalidad. De ahí el carácter de la obra, justamente titulada «Principios», pues éstos son los que trata de destacar el autor de entre el cúmulo de la casuística islámica, en un esfuerzo de comprensión y adaptación mental a una ideología tan distinta de la nuestra. Véase, por ejemplo, su capítulo sobre las *Teorías generales*.

Es de agradecer el que Bussi haya redactado un capítulo, ignorado por los manuales, sobre *Método y forma de exposición de los tratados musulmanes*, lleno de fina penetración, equilibrio y preocupación didáctica.

Utilísima la biografía añadida en notas, así como los índices, analítico y de términos técnicos árabes. — *E. L.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

COLIN, G. S., *Contribution à l'étude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l'Egypte au XVe siècle*. Extrait des «Mémoires de l'Institut français», t. LXVIII, «Mélanges Maspero», vol. III, pp. 197-206, in folio. Le Caire, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1935.

En esta importante monografía que, por las circunstancias actuales, ha llegado a nuestras manos hace muy poco, da el prof. G. S. Colin, con su acostumbrada maestría, el texto árabe, en las partes que presentan interés histórico, y una traducción analítica de cinco documentos, relativos al Occidente musulmán, sacados del manuscrito — sin título, autor ni fecha (aunque probablemente del siglo XV)— n° 4.440 del fondo árabe de la Biblioteca Nacional de París. Se trata de una colección egipcia de cartas recibidas y dirigidas por los mamelucos de El Cairo durante los siglos XIV y XV; colección del mismo tipo de los manuales destinados a la formación de los secretarios del *dīwān al-inšā'*, a que pertenecen, entre otras compilaciones modestas, las clásicas obras de Ibn al-Ṣayrafī, Ibn Mammātī, al-'Umarī, al-Qalqašandī y Jalīl al-Ḍahirī, y, en el Occidente musulmán, la *Rayḥanat al-kuttāb* de Ibn al-Jaṭīb, extractada por Gaspar Remiro (Granada 1912), y una compilación anónima de cartas oficiales al-

mohades, utilizada por Lévi-Provençal en sus *Documents inédits d'histoire almohade* y en otra publicación especial (cf. AL-ANDALUS, VI [1941], pp. 490-2, y VIII [1943], pp. 261-2).

He aquí una breve reseña de los cinco documentos:

I (f° 47 *b* del ms.). Carta del mameluco Abū-l-Naṣr Barsbay al ḥafṣī de Túnez Muḥammad al-Mustanṣir bi-llāh (1434-5), fechada en 11 rabīᶜ I 838 = 15 octubre 1434, para felicitarle por su advenimiento al trono y darle el pésame por la muerte de su abuelo Abū Fāris ᶜAbd al-ᶜAzīz.

II (f° 57 *b*). Carta de Muḥammad (¿VIII o X?) de Granada al mameluco Abū Saᶜīd Ŷaqmaq, fechada en la Alhambra a 13 ŷumādà I de un año 5, que ha de ser el 845 (1441-2) o el 855 (1451), pidiéndole ayuda para la guerra santa andaluza. El portador fué el negociante Muḥammad al-Bunyūlī, en un navío, cuyo flete costaba 13.500 dinares de oro *fārisī*, destinado a traer los posibles donativos egipcios.

III (f° 58 *b*). Petición dirigida al sultán Ināl por los musulmanes mudéjares de la región de Lisboa, fechada en la primera década de rabīᶜ II 858 = abril 1454. Los mudéjares lisboetas envían dos embajadores — Aḥmad ben Muḥammad al-Ruᶜaynī y Muḥammad ben Aḥmad al-Wandāḥī (o al-Randāḥī) — encargados de rogar al Sultán que no agrave la situación de los Cristianos de Jerusalén para que Alfonso V de Portugal no tome represalias contra ellos; gestión inversa a la que en 892 (1486-7) hizo Qāytbāy respecto al rey de Nápoles, a través de los sacerdotes del Santo Sepulcro, temerosos de represalias por un asedio puesto a Granada por los cristianos.

IV (f° 62 *a*). Dramática petición de ayuda del sultán granadino Saᶜd al-Mustaᶜīn bi-llāh al sultán Jušqadam, fechada en la Alhambra en ŷumādà I 868 = enero 1464. Cada año los musulmanes españoles se ven más apurados; el pasado, los cristianos les han tomado Gibraltar y Alicún; este año, Archidona; viven «con las serpientes en un mismo cesto» (نحن والله مقيمون في سفط واحد مع الحيات). El comisionado para recibir posibles subsidios es el alfaquí Muḥammad ben al-Faqīh.

V (f° 61 *b*). Carta del soberano de Túnez ᶜUṯmān al-Mutawakkil ᶜalà Allāh al sultán Qāytbāy, fechada en 20 ŷumādà II 872 = enero 1468, y confiada a Ibrāhīm ben Aŷī, que le lleva unos caballos de

regalo y la petición de que ponga bajo la protección del *ṣāḥib al-maḥmal* egipcio a una caravana de peregrinos tunecíes, entre ellos una o varias princesas, que se dirigen a la Meca.—*Emilio García Gómez*.

Rodríguez-Moñino, A., *Fray Diego de Mérida, Jerónimo de Guadalupe: Viaje a Oriente (1512)*, publicado por vez primera por... Barcelona, Balmesiana (Biblioteca Balmes), 1946, 73 pp. (tirada aparte de 50 ejemplares numerados, de «Analecta Sacra Tarraconensia», XVIII [1945], pp. 115-187).

Fray Diego de Mérida, tal vez natural de esta ciudad, fraile jerónimo de Guadalupe, hizo en los primeros años del siglo XVI un viaje a Tierra Santa, que describió en una carta a sus hermanos del convento, enviada desde Creta en 1512, junto con reliquias y curiosidades, por mediación del mercader Marcos Salvadó. La carta comprende una relación del viaje desde Venecia a Creta; pero tal vez existió otra perdida en que narraría el itinerario desde Guadalupe a Venecia. Se sabe que un manuscrito de esta carta figuraba en la biblioteca de Gonzalo Argote de Molina y habló de ella Serrano y Sanz. No hay más antecedentes eruditos, hasta que ahora la edita pulcramente Rodríguez-Moñino, a base de un manuscrito incompleto de su propiedad y de otra copia que se conserva en el códice nº 10.883 de la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito misceláneo que abarca cinco relaciones de viajes a Tierra Santa entre 1483 y 1519 (Fray Antonio Cruzado, el Deán de Maguncia, Fray Antonio de Lisboa, nuestro Fray Diego de Mérida y el Marqués de Tarifa).

La carta narra: la salida de Venecia y la llegada a Chipre; estancia y descripción de Chipre; viaje de Chipre a Jerusalén, pasando por Jafa y Rama; estancia y descripción de Jerusalén; descripción de Belén y otros lugares de Tierra Santa: viajes de Jerusalén a Chipre, de Chipre a Damieta, y de Damieta a El Cairo por el Nilo; estancia y descripción de El Cairo; viaje de El Cairo al Monte Sinaí; estancia en el Sinaí y vuelta a El Cairo; viaje de El Cairo a Alejandría y descripción de esta ciudad: viajes de Alejandría a Rodas y de Rodas a Creta, con descripción de esta isla y en especial de su famoso laberinto.

*

El punto de vista del escritor es, naturalmente, el de un fraile jerónimo extremeño, que reduce las medidas de cuantos edificios ve a las de su monasterio de Guadalupe, y que, como es lógico, se interesa sobre todo por las reliquias y por el funcionamiento de los monasterios y comunidades cristianas. Pero dicho fraile escribe con un espíritu curioso, sin prejuicios ni deformaciones profesionales de estilista, con simpatía y soltura [1], que a veces logran magníficos efectos, como, por ejemplo, en la insuperable descripción de una tormenta de arena en el desierto, volviendo del Sinaí a El Cairo (cap. XLVII)[2]. En general, se va observando progreso en el desarrollo de la carta: la descripción de El Cairo de los Mamelucos — tal vez las páginas mejores del libro — es muy superior a la de Jerusalén. Y también se advierte mejora en el afán de cultura del autor, que acaba estudiando griego en Creta, cuando era huésped del rico joven veneciano Jerónimo Cornelio: «E la suegra, que se llama la madona Elena, es dota (¡pluguiese a Dios que yo supiese tanto en griego!), la qual tiene buena librería y ya me ha dado un par de libros griegos en que aprenda».

El viaje de Fray Diego de Mérida, por su fecha y por sus características, será muy útil para diferentes especialistas; cada uno de los

[1] He aquí algunos pocos casos: En Būlāq (Abulaco) habían tantas «naos et carauelas... que dos leguas antes que lleguemos paresçen los másteles ser una gran alameda syn hojas». Se asoma en el Muqaṭṭam sobre la ciudadela: «Yo lo vy todo de ençima de unas canteras altas que son más altas que el castillo». Los coptos son siempre llamados «godos». La famosa agua del Nilo — *qui aquam Nili bibit rursus bibet* — le llama la atención: «Es el agua del río Nilo de las cosas más sabrosas que vy ni gusté en mi vida: paresçe agua açucarada et aunque beuays un cántaro no enpacha ni haze mal: engruesa mucho et haze sudar et criar (hablando con rreuerençia) grandes piojos». Le sorprende y admira la grandeza y populosidad de El Cairo, la riqueza de sus bazares y de sus mezquitas, la facilidad con que se puede transitar por él sin llamar la atención, «porque son acostumbrados ver de toda gente», las ropas de las gentes, mucho mejores que las de Berbería, etc. En la vuelta del Sinaí pondera la tolerancia y fidelidad de los árabes: «Plega a nuestro Señor que tal compañía me hagan los christianos por doquiera que yo fuere: verdaderamente como si yo fuera algún gran Alfaquí ni más ni menos me honrravan... Son gente syn maliçia et hombres de su casa et desque una vez os toman en compañía, morirán por vos».

[2] «E los moros... tornaron a dezir *jalandurila!* et *ja la cohonal*». Se trata, indudablemente, de الحمد لله, *al-ḥamdu lillāh* («¡Loado sea Dios!»), y de اللهم *Allahumma* («¡Oh Señor nuestro!»).

cuales podrá enfocarlo desde un aspecto peculiar. Si nos limitáramos, por ejemplo, al de la expansión hispánica por el mundo, he aquí algunos datos respigados al azar: El embajador del Soldán en Venecia «era español, de nación catalana, e auía sido estudiante e aprendido en Salamanca e, según me dixeron, fué subdiáconò, e, como era marrano, viniendo en las partes de Alexandría, renegó la fée de nuestro Redemptor Ihesuchristo e fué hecho mamelluco». En Belén «biuen judíos de los de Sevilla, et, desque nos vieron a los frayles, sospirauan por Seuilla y por las albondeguillas et adafinas que en Seuilla hazían». En Damieta tiene que esconderse «porque era español, porque después de la guerra de Beruería son acá mal vistos los españoles et sospechosos de espías». En El Cairo, «las casas de judíos son tres mil, et las quinientas de judíos españoles et de marranos que acá se han hecho judíos». Entre los mamelucos «hallaréys alemanes, ytalianos, franceses et españoles asaz, et de nuestra Castilla hallaréys de Seuilla, de Toledo, de Córdoua y de Segouia y del Herena y de Portugal; vy asturianos et fuí a su casa: no hay naçión de que no aya, aunque aquí no los digo». A Maṭāriyya fué con «un mamelluco, natural de Seuilla, de la collaçión de San Marcos, et de los Melgarejos: ¡nuestro Señor le saque y trayga como él desea, que mucha honrra me hizo et me acompañó por El Cairo con mucha cortesía!» A las Pirámides va «con tres mamellucos latinos: el uno era de Seuilla». En Alejandría topa con «un judío de Çafra, cerca de Mérida, que mora acá», y anota: «Es infinita la gente que de los moros se vienen de Bervería. E cosa es espantosa que muchos granadinos, que tienen allá en España sus parientes christianos, nos vienen a ver a los españoles et nos abraçan con tanto amor et nos conbidan casy por fuerça que vamos a sus casas a solaçio et asy mismo los de Orán». — *Emilio García Gómez.*

Un itinerario del siglo XVI destinado a los moriscos españoles. En la revista *Estudios Geográficos*, Madrid, VII (1946), nº 22, pp. 136-141. (Traducido de *Geographical Review*, New York, julio 1939).

En los fos 37*v*-39 del ms. Fondos árabes 774 de la Biblioteca Nacional de París (cota antigua: nº 290, St. Germain des Prés) se encuentra un brevísimo itinerario para moriscos españoles que emigra

ban de España, escrito en aljamiado. El itinerario va, desde Jaca, por Canfranc, Sarrances, Oloron, Nay, Tarbes, Toulouse, Caillac, *Billafranca*, *Rros*, Lyon, *Valonia*, *la Grasa*, Milán, Verona y Padua, hasta Venecia. «Allí — sigue diciendo el itinerario entre otros curiosos avisos — los que veréis con tocas blancas son Turcos, los que veréis con amarillas son Judíos mercaderes del Gran Turco. A aquéllos demandaréis cuanto querréis, que ellos os encaminarán. Decirles héis que tenéis hermanos en Salónica y que queréis ir allá.»

Gayangos, Ochoa, Guillén Robles, Saavedra y Silvestre de Sacy han aludido a este itinerario, pero el último ha sido el único que lo publicó con versión francesa.

El presente estudio intenta corregir algunas identificaciones defectuosas de topónimos (las antes subrayadas), entre Canfranc y Milán. *Billafranca*, entre las varias Villafranche, parece ser Villafranche-de-Rouergue. Para *Rros*, la solución más satisfactoria es pensar en el Ródano, cuyo nombre provenzal «Roze» podría dar transcrito en aljamiado «Rros». En cuanto a *Valonia*, *la Grasa* (nombre enigmático, cuyo disfraz aljamiado admite otras varias interpretaciones), el autor estudia las posibilidades de identificación, sin poder decidirse por ninguna.

«La conclusión... es que el itinerario fué dictado al amanuense morisco por algún viajero cuya pronunciación era incorrecta. El amanuense, de escasos conocimientos geográficos, escribiría lo que le pareció haber oído... El objeto de este estudio ha sido... ofrecer una explicación plausible de la ruta hasta Lyon y analizar las posibilidades entre Lyon y Milán». — *Emilio García Gómez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

Ibn Bassām al-Šantarīnī (Abū-l-Ḥasan ʿAlī), *al-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra*. Parte 4ª, vol. 1° (Publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad Egipcia Fu'ād I, n° 26). El Cairo 1364 = 1945. IV + 238 pp. en 4° mayor.

De los dos volúmenes que en esta primera y magna edición corresponden a la parte Iª, publicados respectivamente en 1358 = 1939 y 1361 = 1942, ya se dió cuenta en esta revista (Al-Andalus, vol. V

[1940], pp. 494-496 y vol. XI [1946], pp. 252-257). Cuando ahora esperábamos el primer volumen de la parte IIª, nos encontramos con el primero de la IVª. Esta alteración se debe — según nos explica el prof. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām en una advertencia previa — a que las circunstancias internacionales han impedido a los editores utilizar los manuscritos europeos de las partes IIª y IIIª, que estiman indispensables para una publicación correcta de las mismas. De la parte IVª no se conoce, en cambio, hasta ahora, más que el manuscrito de Rabat, descubierto no hace mucho por el prof. Lévi-Provençal, del que disponen, y por eso han preferido seguir con él. Hemos de agradecérselo mucho, primeramente, porque esta parte IVª es la más desconocida de toda la obra, y, en segundo lugar, porque es prenda del empeño y propósito de no interrumpir una publicación por todos estilos tan meritoria.

Está dedicada, como es sabido, esta cuarta parte «a los kātibes, visires y principales literatos y poetas extranjeros que vinieron a al-Andalus desde comienzos del siglo V de la héjira hasta el año 502 [= 1108 – 9]», más un apéndice sobre algunos escritores orientales, aunque no vinieran a España. De la corrección de este tomo — impreso sobre el defectuoso y único manuscrito de Rabat — se han encargado, bajo la dirección del citado prof. ʿAbd al-Wahhāb ʿAzzām, los profs. ʿAbd al-ʿAzīz Muḥammad al-Ahwānī, ʿAbd al-Qādir al-Qiṭṭ y Muḥammad ʿAbduh ʿAzzām.

Las biografías que comprende son las siguientes:

1 (pp. 1-66). Abū-l-ʿAlā' Ṣāʿid b. al-Ḥasan b. ʿĪsà al-Bagdādī al-Ṭabarī al-Rabaʿī, el famoso literato de Bagdad, venido a la corte de Almanzor. Se nos dan algunos extractos de epístolas suyas, más un detallado resumen de sus relaciones con Almanzor, de sus divertidas luchas con los literatos españoles de la camarilla de éste, de las circunstancias en que compuso su *Kitāb al-fuṣūṣ*, de sus improvisaciones cortesanas, etc. Como es sabido, buena parte de este material fué ya bien utilizado por R. Blachère en su artículo *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle: Ṣāʿid de Bagdad* (apud *Hespéris*, X [1930], pp. 15-36), donde sólo hay que rectificar y ampliar lo relativo a los últimos días del escritor. Señalemos, como siempre en Ibn Bassām, algunas digresiones literarias, incluídas en esta biografía: Ibn Bassām, acusado de plagio de Ibn Ḥayyān (pp. 11-12);

Mutanabbī, nunca superado por los poetas andaluces (pp. 14-15); sobre Ibn Šuhayd (pp. 17-19); sobre la erudición y literatura de los eslavos (p. 22); sobre *badīha* e *irtiŷāl* (pp. 23-30). Anotemos, por último, importantes extractos históricos de Ibn Ḥayyān incorporados a la misma biografía: sobre la muerte de Garci Fernández de Castilla (pp. 30-31); sobre la conjura contra Muẓaffar y la ejecución de Abū Marwān al-Ŷazīrī (pp. 31-36), y, sobre todo, un largo pasaje sobre Almanzor y su hijo Muẓaffar (pp. 39-66). Este último trozo, que ha de pertenecer a la *Historia de los ʿĀmiríes* por Ibn Ḥayyān (cf. en AL-ANDALUS, vol. XI [1946], p. 407), ha sido ya explotado por E. Lévi-Provençal en el vol. I de su *Histoire de l'Espagne musulmane*.

2 (pp. 67-92). Abū-l-Faḍl Muḥammad ben ʿAbd al-Wāḥid al-Bagdādī al-Dārimī. Sus aventuras por India, Siria, Egipto, Ifrīqiya y el Levante español antes de llegar a la corte de Ma'mūn de Toledo. Largos extractos de sus poemas eróticos, descriptivos, panegíricos, *ijwāniyyāt*, etc. Alusión al *amor ʿuḏrī* en la p. 78.

3 (pp. 93-96). Sulaymān ben Muḥammad al-Ṣiqillī. Pequeños trozos poéticos, con algunas digresiones, entre ellas una sobre el tema del espejo en poesía.

4 (pp. 96-97). Abū-l-Futūḥ Ṯābit ben Muḥammad al-Ŷurŷānī. Breve noticia sobre sus múltiples conocimientos y sus estancias con Muŷāhid de Denia, los Ḥammūdíes y Bādís de Granada.

5 (pp. 98-132). ʿAbd al-ʿAzīz b. Muḥammad al-Sūsī, huésped de Ma'mūn de Toledo. Ibn Bassām no conoce de él más que una qaṣīda recitada en el famoso *ʿiḏār* del nieto de Ma'mūn. Esta biografía es, pues, nada más que una digresión — pero preciosa — sobre los Banū Ḏī-l-Nūn toledanos: descripción del *ʿidār ma'mūnī*, según Ibn Ḥayyān, que la tenía de Ibn Ŷābir, asistente a la solemnidad (pintura, tal vez única en muchos aspectos, de una fiesta andaluza y del palacio de un rey de taifas, que me propongo estudiar por separado); balance literario, poco halagüeño, de dicha fiesta; comienzos de los Banū Ḏī-l-Nūn, según Ibn Ḥayyān, y luego preciosas adiciones de Ibn Bassām: la manía constructora y la incapacidad política de Ma'mūn; final de al-Qādir, el nieto de Ma'mūn (complemento de las noticias en la partes 2ª y 3ª de la misma *Ḏaŷīra*); preliminares de la toma de Toledo por Alfonso VI; asesinato del alfaquí Abū Bakr b. al-Ḥadīdī; Mutawakkil de Badajoz en Toledo; vuelta de al-Qādir a

Toledo; Toledo ganado por Alfonso VI. Este texto de Ibn Bassām fué ya utilizado por Lévi-Provençal y Menéndez Pidal en sendas monografías sobre la conquista de Toledo (apud *Hespéris*, XII [1931], pp. 33-49, e *Historia y epopeya*, Madrid 1934, pp. 235-262, respectivamente). Un estudio sobre *El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los Taifas*, basado en dicho pasaje y escrito en colaboración por don Ramón Menéndez Pidal y el autor de esta reseña, aparece en este mismo fascículo de AL-ANDALUS.

6 (pp. 133-191). Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Šaraf. Preciosa monografía sobre este famoso escritor qayrawānī pasado a España cuando la destrucción de su ciudad por las tribus árabes. Comprende: una curiosa semblanza biobibliográfica (comparación con Ibn Rašiq; imitación de Qastallī; con Ma'mūn; cómo huye de Muʿtaḍid ben ʿAbbād; obras); sus relaciones interesadas con los reyes de Taifas («Halágalos mientras estés en sus casas; tenlos contentos mientras estés en sus tierras»); sus relaciones desde lejos con Muʿtaḍid («No me cogerás en tu jaula»), y cómo le dedicó sus *Abkār al-aṭkār*, antes dedicado a Bādīs de Granada; elogios en prosa; vejámenes en prosa; epístolas a Muẓaffar de Badajoz; texto de dos maqāmas: la «de los poetas» y otra breve, de asunto obsceno, interesantísima para el estudio de este absurdo ramo de la literatura árabe: poemas amatorios, panegíricos, descriptivos y las famosas elegías qayrawānīes. El haber sido acogido en Córdoba por el visir de los Banū Ŷahwar, Ibn al-Saqqā', da a Ibn Bassām ocasión de incluir un magnífico fragmento de Ibn Ḥayyān sobre el encumbramiento, gobierno y muerte de este personaje. — Recordemos que de la famosa «maqāma de los poetas» (ms. en Esc., cat. Derenbourg, 536 [3]) hay varias ediciones: Ḥasan Ḥusnī ʿAbd al-Wahhāb, *al-Moḳtabas*, VI, 5-6; Kurd ʿAlī, *Rasā'il al-bulagā'*, Cairo 1913; al-Jāniŷī, Cairo 1926. Había ya también varias selecciones de versos de Ibn Šaraf, por ejemplo, en Abū-l-Barakāt ʿAbd al-ʿAzīz al-Maymanī, *al-Nutaf min šiʿray Ibn Rašiq wa-bn Šaraf*, Cairo 1343, pp. 91-115.

7 (pp. 192-219). Abū-l-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd al-Ganī al-kafīf al-Ḥuṣrī. Trozos en prosa (entre los que descuella su divertida polémica con el gramático Ibn al-Ṭarāwa) y en verso: juegos de palabras, panegíricos, epigramas, elegías, elogios de amigos. A pesar de su lengua viperina, se lo disputaban los Reyes de Taifas, y, una vez des-

tronados éstos, pasó a Tánger, donde escribió en una prosa rimada que Ibn Bassām estima impublicable. En Tánger fué donde tuvo la desvergüenza de pedir un regalo a Muᶜtamid de Sevilla, cuando éste iba desterrado, y para colmo con unos versos viejos. — Hay una importante digresión de Ibn Bassām sobre cómo Muqtadir de Zaragoza ganó Denia a ᶜAlī ben Muŷāhid.

8 (pp. 219-231). Abū-l-Ḥasan ᶜAbd al-Karīm b. Faḍḍāl al-Qayrawānī al-Ḥulwānī. Extractos poéticos.

Sobre los defectos de este volumen podríamos repetir, tal vez agravados, los reproches que hicimos al tomo anteriormente aparecido, si bien en éste cabría la disculpa de haberse utilizado un manuscrito único y poco correcto. Tenemos noticias de que en los volúmenes posteriores se aspirará a lograr un texto más perfecto, volviendo en cierto modo al proyecto primitivo de la edición, que suponía alguna intervención del orientalismo europeo. En todo caso, cabría aducir nuestro proverbio de que «lo mejor es enemigo de lo bueno». Con todas sus imperfecciones, esta publicación es preciosa y nos obliga a gratitud. Más vale que la *Ḏajīra* pueda ser utilizada por todos, aunque sea con defectos, que no que siga durmiendo en los códices en espera de un editor perfecto, quién sabe si inencontrable. — *Emilio García Gómez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

Nykl, A. R., *Arabic inscriptions in Portugal.* (Publicado en *Ars Islamica*, vols. XI-XII [1946], pp. 167-183, con 25 figuras.)

El año 1940 se ocupó el señor Nykl, en esta Revista, de *Algunas inscripciones árabes de Portugal*, como anticipo de un amplio estudio sobre epigrafía arábigoportuguesa que proyectaba, y para el cual había acopiado, durante su estancia en el país luso, todo el material necesario. Al año siguiente dió a la luz sus *Inscrições árabes existentes no Museu Arqueológico do Carmo*, un segundo trabajo parcial que apareció en el vol. V de *Trab. da Assoc. dos Arquéol. Port.* Y ahora nos llega esta nueva publicación en la que vemos hecho realidad el anunciado proyecto.

Ha recogido en ella el señor Nykl veintiséis restos epigráficos, de los cuales los inéditos — tres o cuatro epitafios sin valor histórico — representan una exigua minoría, y los más son ya conocidos a través de antiguas lecturas poco aceptables, o de versiones hechas y divulgadas por el autor con anterioridad a este estudio de conjunto. Mas ello no constituye obstáculo para que el trabajo sea, ante todo, el más completo *corpus* de inscripciones arábigoportuguesas formado hasta el día, y una buena síntesis de cuanto se ha escrito sobre las mismas en tiempos pasados, por lo que resulta útil en ambos sentidos. Y esta utilidad sería mayor si el señor Nykl, en lugar de agrupar las inscripciones con arreglo a sus actuales emplazamientos — norma felizmente en desuso —, lo hubiera hecho según sus puntos de origen, que es lo verdaderamente práctico, y si hubiese reemplazado las figuras 9, 14 y 18 por otras fotografías de mayor tamaño y calidad, pues tales figuras, además de ser impropias de esta clase de trabajos, desdicen de los otros documentos gráficos, francamente buenos, que ilustran el estudio.

En cuanto a las lecturas del señor Nykl, por lo general son aceptables. Disiento del autor, principalmente, en lo que sigue:

Epitafio del año 486 h. (Museu do Carmo): Leo ليلة الثـ[لاثاء] en lugar de ليلة البـ[در]. El signo mutilado que sigue a la traza cúfica ـ es el nexo لا, grafiado de modo idéntico a como aparece en la palabra الاسلام de la misma inscripción, y no la letra د o ذ. La data resultante es, pues, *«vela del martes a mediados de dū-l-qaʿda del año 486 h.»* = noche del 5 al 6 de diciembre 1093 J. C.

Epitafio nº 4 de Evora: En su primera línea adivino, mejor que leo, un verso en metro *kāmil*, que dice así:

يا زائرين ٱستغفروا لأخيكمُ ✲ وترحّموا وتذكّروا هذا المصيرْ

¡Oh visitantes! Implorad el perdón para vuestro hermano, tened compasión y acordaos de este sitio al que habéis de venir a parar.

Y creo que aquí está la clave para descifrar, directamente sobre la estela, las otras dos líneas, hoy incomprensibles, de este epitafio anónimo. — *M. Ocaña Jiménez.*

Gómez-Moreno, Manuel, *El panteón real de las Huelgas de Burgos*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Diego Velázquez, Madrid 1946, 114 pp. y CXLIII láminas, en 4°.

Desde dos puntos de vista es capital la importancia de esta monografía publicada recientemente por el señor Gómez-Moreno: histórico el uno, artístico el otro. Con ella se da cuenta precisa y detallada de la exploración de 37 sepulcros del monasterio cisterciense de Santa María la Real de las Huelgas, de Burgos. Yacen en ellos los restos mortales de los fundadores, Alfonso VIII y su mujer doña Leonor de Inglaterra, con sus hijos, reyes también algunos, nietos, infantes, nobles, monjas, y buena parte de la descendencia directa de Alfonso el Sabio. Faltos de epígrafes los sepulcros, las atribuciones tradicionales de sus ocupantes no eran todas exactas. El señor Gómez-Moreno ha logrado asignar nombres indudables a la mayoría. Se trata, pues, de los despojos de algunos de los actores más destacados de la Historia de España desde fines del siglo XII al XIV. El autor evoca en unos párrafos últimos, agudos y personales, como suyos, los rasgos más destacados de esos personajes, en relación con nuestra Historia. Cierra así el estudio, fundamentalmente técnico, como más adelante se detalla, una nota emotiva y evocadora de todo lo que esos restos fúnebres representan. Aún hay una página final de dedicación, en la que se piden plegarias en solicitud de una era de paz, que parece bien remota, a las monjas del gran monasterio burgalés, sucesoras a través de los siglos de las que casi sin interrupción han rezado junto a los despojos reales desde la época de Alfonso VIII.

Si la vida de casi todos los grandes personajes del noble cementerio fué bastante accidentada, no lograron tampoco en sus sepulcros el reposo debido. Un indiscreto obispo de Osma, en 1587, quiso contemplar los restos mortales de Alfonso VIII y se permitió quitar de ellos una sortija. Remitida a Felipe II, este monarca, tras una admonición ejemplar, obligó a la restitución. Fueron principalmente los soldados de Napoleón los que (además de sus no escasas culpas por éstas y otras bárbaras depredaciones, cargan en la tradición popular con bastantes posteriores, más vergonzosas aún por ser obra de españoles en tiempos de paz), abrieron los sepulcros y profanaron su contenido en 1811, tras la busca de tesoros. Cuando el paso del Emperador por

Burgos, esqueletos y mortajas cubrían el suelo del templo [1]. Más tarde siguieron otros registros y expoliaciones, en el siglo XIX. Los restos mortales de 36 sepulcros aparecieron recientemente, al realizar la exploración que ha dado motivo al libro reseñado, en el desorden más espantoso. Tan sólo se salvó el sarcófago de don Fernando de la Cerda, primogénito de Alfonso el Sabio, por tener otro delante, y en él aparecieron, además de las telas que forraban el ataúd de madera y las ropas que le sirvieron de mortaja, que más o menos destrozadas se encontraron también en varios de los restantes, algunas preseas, sustraídas de éstos.

Tras la descripción detallada del resultado de la exploración de los sepulcros, el autor pasa a estudiar la rica colección de tejidos empleados en forros de cajas, vestidos y cojines. Clasifícalos en: tejidos ricos (serie clásica árabe; serie mudéjar; serie de sargas; serie oriental), y otros tejidos (telas listadas, telas lisas, cendales, cintas y orfreses o galones), para terminar con los bordados y preseas. El análisis es minucioso, hecho pieza por pieza, y relacionándolas con las de ajuares fúnebres coetáneos y de antes conocidos: el del arzobispo de Compostela, Bernardo († 1240); el del toledano Rodrigo Jiménez de Rada († 1247); el del infante don Felipe († 1274) y su esposa, en Villasirga; y el del obispo de Urgel, Pedro de Urg († 1293), en el museo de Barcelona, y algún otro [2]. «Entre todos, se constituye un tesoro de productos industriales del siglo XIII, con algo de sus inmediatos, sin rival, y que levanta la producción española por encima de todo lo occidental en ciertos ramos, acaso».

Es novedad grande y de importancia el estudio técnico que se hace en esta monografía de tejidos y bordados, fundamental para ir indagando procedencias y talleres.

Los hilos a lo largo de los tejidos forman la urdimbre; los que determinan el ancho, la trama. «Si ésta, al pasar a través de la urdim-

1 *Mémoires du comte Miot de Melito*, t. III, p. 22.

2 El señor Gómez-Moreno alude a los tejidos encontrados en la urna sepulcral del infante don Alfonso († 1291), hijo de Sancho IV, hoy en el museo Arqueológico de Valladolid. Véase sobre ellos: *Una urna sepulcral y unos tejidos del Museo Arqueológico de Valladolid*, por Saturnino Rivera Manescau, apud *Memorias de los Museos Arqueológicos provinciales*, 1944, vol. V (Extractos) [Madrid 1945], pp. 150-156.

bre, liga con ella repitiendo el número de pasadas alternativamente, se obtiene el lienzo; si la repetición no se da sino de tres en tres o más pasadas, prodúcese la sarga». El lienzo se llama punto de tapiz, «si es hecho a mano, y tafetán cuando se elabora en telar con sedas». Los tejidos encontrados en las Huelgas son de seda, pero algunos tienen, por economía, urdimbre de lino, cáñamo o lana.

Los brocados del siglo XII, baldaquíes magníficos de importación oriental, que se encuentran en relicarios de iglesias, faltan entre los ejemplares burgaleses, lo mismo que las sederías nazaríes de Granada. Pero abundan los que muestran la evolución entre unos y otras, casi desconocida hasta ahora, lo que acrecienta la importancia de la colección, exponente de las iniciativas artísticas de los tejedores hispánicos desde Alfonso VIII hasta Alfonso X. Hay ejemplares de tafetanes exquisitos, que sirven de enlace con las manufacturas de Bagdad, y con localizaciones de oro, como los baldaquíes. Pero en lugar de las composiciones a gran tamaño de los de Oriente, a base generalmente de círculos, y con representaciones de animales, éstos de las Huelgas tienen campos muy reducidos y temas sencillos.

Todos los tejidos clasificados entre los árabes clásicos, excepto uno, afirma el autor, proceden seguramente de la Andalucía musulmana, sin que por ahora sea posible localizar con fijeza dónde radicaban sus talleres.

Frente a éstos de tradición oriental, se reconocen otros dos talleres, con ciertos avances sobre ellos, morisco uno, cristiano el otro, con técnica parecida, pero con distinto arte, sin contacto tampoco con los tejidos nazaríes. Buscan ambos soluciones de labor monócroma, o bien a dos colores y con oro. Respecto a técnica, son tafetanes cortos, combinados con otros largos.

Las ropas están mal hechas, sin primores ni adornos; casi todas las de varón son telas a listas horizontales. Pero el corte acredita elegancia y originalidad.

En suma, la exploración de los sepulcros burgaleses ha revelado una fase — hasta ahora casi totalmente incógnita — de extraordinaria perfección y belleza, del arte de los tejidos y bordados hispanomusulmanes y mudéjares, correspondiente al siglo XIII y a los comienzos del XIV. Tan sólo contemplando la copiosa serie extraída de los sepulcros, que pronto parece quedará expuesta en el mismo Monas-

terio, puede formarse idea de su perfección, de la insuperable armonía de color de casi todos, y del admirable sentido decorativo del dibujo de muchos. Del estudio del señor Gómez-Moreno, que tan sólo él podía acometer y realizar con éxito, huelga, por innecesario, todo elogio. Resta desear que lo complete en la misma forma con la descripción y análisis de los tejidos, creo que contemporáneos de los burgaleses, encontrados recientemente en varios sepulcros de la catedral de Tarragona — inéditos, al parecer —, y con los de otros que se han hallado con posterioridad en algunos de la de Toledo, de los que refieren maravillas. Ya que hoy se altera la paz de los sepulcros de hace siglos, confirmando el popular verso del poeta romántico, que este levantar tapas de sarcófagos medievales sirva, como en el caso de las Huelgas, a la mayor gloria de nuestro arte de la edad media, y permita a las gentes de esta generación y de las venideras disfrutar del goce que supone la contemplación de estos bellos restos de las viejas industrias artísticas españolas [1]. — *L. T. B.*

N. de la R. — Por falta de espacio nos vemos obligados a dejar para el fascículo inmediato la reseña de algunos libros importantes, entre ellos los siguientes: Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago 1946), y A. R. Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours* (Baltimore 1946).

1 Con posterioridad al libro reseñado, el señor Gómez-Moreno ha publicado en la revista *Arbor*, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, nº 21, mayo-junio 1947, pp. 397-434, un artículo ilustrado y titulado *Historia y arte en el panteón de las Huelgas de Burgos*, enfocado desde otro punto de vista, «más narrativo en una parte y sintético en otra, resultando, por consiguiente, diverso en absoluto, salvo los dos apartados finales, que se copian a la letra».

NOTICIAS

DURANTE los meses de abril y mayo de este año los profesores don Emilio García Gómez, Director de esta Revista y Vicedirector de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, y don Alfonso Gámir Sandoval, Secretario de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, han realizado un viaje de estudios y de aproximación cultural por los países del Oriente Medio, en el que han recorrido Egipto, Transjordania, ʿIrāq, Siria y Líbano, poniéndose en contacto con los más importantes centros y las más destacadas personalidades científicas de cada país, a todos los cuales deben atenciones inolvidables, que les obligan a perdurable gratitud.

Las beneficiosas consecuencias de este viaje para las relaciones científicas entre los países árabes y el nuestro se harán notar, incluso en las páginas de nuestra revista.

Los citados profesores, aparte otras intervenciones de menor relieve, han disertado en El Cairo: el señor Gámir Sandoval, el día 29 de abril, en inglés, en la Société Royale de Géographie d'Égypte, bajo el patrocinio de la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I, sobre *La Alhambra de Granada* (con proyecciones); y el señor García Gómez, el mismo día, en francés, en el círculo de estudios *Dār al-Salām*, sobre *El estado actual de los estudios árabes en España*, y, el día 30 de abril, en francés, en la Société Royale de Géographie d'Égypte, bajo el patrocinio de la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I, sobre *Algunos problemas estéticos de la poesía árabe.*

* * *

El día 13 de abril de 1947, el R. P. Luciano Rubio Calzón, O. S. A., bibliotecario del Real Monasterio de El Escorial, se graduó de Doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *Traducción, introducción y comentario de la obra filosófica de Ibn Jaldūn:* «*Principios de Religión*», que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

La Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid organizó durante la segunda quincena del mes de abril de 1947 un curso de conferencias sobre cultura y derecho musulmán, en el que disertaron los señores don Vicente Gay, don Leopoldo Palacios, don José Díaz de Villegas, don Juan Francisco Marina Encabo, don José Cordero de Torres, don Angel González Palencia, don Emilio de Viguera Franco, don Manuel de la Plaza y el decano de la Facultad, don Eloy Montero Gutiérrez. Las lecciones, que versaron sobre variados temas jurídicos y literarios referentes a Marruecos y a otros países árabes, fueron seguidas por un nutrido y selecto auditorio y serán publicadas en un próximo número especial de la Revista de la Facultad de Derecho.

INSTITUTO MIGUEL ASÍN

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas, con láminas sueltas. Precios de suscripción: en España, 40 ptas.; en el Extranjero, 5 dólares. Completos los volúmenes I al XI.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŠEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ʿABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl.* En 4°, LII + ٢٦ + 465 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios.* Tomo I, en 4°, 532 páginas; tomo II, 565 páginas; tomo III, 303 páginas; tomo IV, «Crestomatía algazeliana», 395 páginas; a 30 pesetas cada uno en España; en el Extranjero, certificados, a 4 dólares.

LIBRO DEL AJEDREZ, DE SUS PROBLEMAS Y SUTILEZAS. De autor árabe desconocido. Sacado del ejemplar único, existente en el Museo Británico. Texto árabe, traducción, comentario, vocabulario y notación algebraica por *F. M. Pareja.* Dos tomos en 4°, de VIII + 260 + ٢٥٢ páginas, el primero, y CXXXII + 248, con tres reproducciones separadas y un cuadro plegado, el segundo. En España, certificados, 52 ptas. En el Extranjero, 6 dólares. *No se venden tomos sueltos.*

EL RENACIMIENTO DEL ISLAM, POR A. MEZ. Traducción del alemán por *Salvador Vila.* En 4°, VIII + 643 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 202 páginas, 8,50 ptas. Extranjero, certificado, 1,15 dólares.

ELOGIO DEL ISLĀM ESPAÑOL (RISĀLA FĪ FADL AL-ANDALUS) DE AL-ŠAQUNDĪ (ABŪ-L-WALĪD ISMĀʿĪL IBN MUHAMMAD). Traducción española por *Emilio García Gómez*. En 8°, 123 páginas, 4,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO (RISĀLAT ḤAYY IBN YAQẒĀN) DE IBN ṬUFAYL. Nueva traducción española por *Ángel González Palencia*. En 8°, 202 páginas, 5,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,70 dólares.

CONTRIBUCIÓN A LA TOPONIMIA ÁRABE DE ESPAÑA, por *Miguel Asín Palacios*. En 8°, 156 págs., 7 ptas. Extranjero, certificado, 0,85 dólares.

SERIE C:

LOS DOCUMENTOS ÁRABES DIPLOMÁTICOS DEL ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN. Editados y traducidos por *Maximiliano Alarcón Santón* y *Ramón García de Linares*. En folio XII + 440 páginas, 60 ptas. Extranjero, certificado, 6,50 dólares.

OTRAS PUBLICACIONES

CRESTOMATÍA DEL ÁRABE LITERAL CON GLOSARIO Y ELEMENTOS DE GRAMÁTICA, por *Miguel Asín Palacios*. En 4°, 200 páginas, 20 pesetas. Extranjero, certificado, 2,50 dólares.

RISĀLAT AL-QUDS, DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA. Texto árabe. Edición de *Miguel Asín Palacios*. En 8°, 72 págs., 5 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

LA ESCATOLOGÍA MUSULMANA EN LA DIVINA COMEDIA, seguida de HISTORIA Y CRÍTICA DE UNA POLÉMICA (segunda edición), por *Miguel Asín Palacios*. En 4°, XVI + 616 páginas.

GLOSARIO DE VOCES ROMANCES REGISTRADAS POR UN BOTÁNICO ANÓNIMO HISPANOMUSULMÁN (SIGLOS XI-XII), por *Miguel Asín Palacios*. En 4°, LVI + 420 páginas.

UN ALFAQUÍ ESPAÑOL: ABŪ ISHĀQ DE ELVIRA. Texto árabe de su «Dīwān», según el ms. escur. 404, publicado por primera vez, con introducción, análisis, notas e índices, por *Emilio García Gómez*. En 4°, 192 páginas, 30 pesetas. Extranjero, certificado, 4 dólares.

Todas las obras anunciadas se pueden pedir, acompañando su importe, a la Secretaría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli, 4. Madrid (España).